Dhyāna und Samādhi im Mongolischen Lamaismus

von

Professor A. M. Pozdnejev.

Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von

W. A. Unkrig.

Buddhistische Gemeinde Hamburg
Arbeitsgemeinschaft Dr. Palmié
(24a) Hamburg-Poppenbüttel
20 95 71 Parkstraße

Buddhistischer Arbeitskreis Hamburg e.V.
Leiter: Dr. med. Helmut Palmié
(24a) Hamburg-Poppenbüttel, Strutzweg 4
Fernsprecher: 20 95 71

Hannover 1927
Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire K.-G.

63 S

Alle Rechte, auch das der Übersetzung
in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten

COPYRIGHT 1926 BY ORIENT-BUCHHANDLUNG HEINZ LAFAIRE K.-G.,
HANNOVER

In Heilers religionsgeschichtlicher Untersuchung „Die buddhistische Versenkung“ (München 1918) lesen wir auf Seite 3 folgenden Passus: „Buddhismus ist nicht, wie viele Abendländer glauben, herber Weltschmerz, wehmütiges Mitleid gegen alle Wesen und schmachtende Nirvāṇasehnsucht, sondern ein angespanntes Ringen nach dem Heil, nach der reinen Leidenschaftslosigkeit und der befreienden Erkenntnis, ein Ringen in unermüdlicher Selbstzucht und Selbstertötung, in angestrengter Meditation und Versenkung“.

In diesen Worten ist einmal im Gegensatz zu allen Tendenzen, die Buddhismus und Christentum unter einen Hut bringen wollen, klar der Unterschied zwischen beiden Religionen präzisiert (— wenn wir die anerzogenen Anschauungen uns vergegenwärtigen —), dann aber auch das, was für jeden im Sinne seines Lehrsystems vorwärtsstrebenden und auf sein Heil bedachten Buddhisten Weg und Ziel seines Wägens, Willens und Wandels sein soll. Im Brennpunkt dieser letzteren Gedankenwelt liegen Dhyâna und Samâdhi, beides Begriffe, die „viel verwechselt und identifiziert werden, selbst von den buddhistischen Dogmatikern, aber keineswegs zusammenfallen“ (op. cit. 11). Ihre Formen der Auswirkung, der Betätigung sind nun, so möchte ich behaupten, dasjenige Gebiet des Lamaismus, auf dem sein Zusammenhang mit dem genuinen Buddhismus noch am allerwenigsten von den Einflüssen verwischt worden ist, die auf den Gebieten des Kultus, der Disziplin, der Verfassung und der Dogmatik, soweit wir bis jetzt inbezug auf diese überhaupt ein Urteil abgeben können, das ursprüngliche Bild oft bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet haben.

Ein Vergleich des Inhalts der vorliegenden Abhandlung eines russsischen Gelehrten mit den Ausführungen des Heiler-

schen Buches wird lehren, daß einerseits dieses Urteil zu Recht besteht, andererseits aber doch zeitliche und örtliche Umstände einige, wenn auch nur geringfügige Änderungen in der Praxis der Askese bedingt haben. Nun schöpfen aber wohl alle das hier speziell in Rede stehende Gebiet behandelnden Arbeiten aus europäischer Feder aus Pāli-Quellen, also aus dem streng konservativen Hīnayāna, und auch sonst ist es vorwiegend der alte Buddhismus, den wir kennen lernen, und den auch Heiler als Grundlage seiner Studie benutzt, wie schon ein flüchtiger Blick auf seinen kritischen Apparat zeigt. Es ist uns auf diesem Felde eine reiche Literatur erschlossen. Anders ist es um das Mahāyāna bestellt, und zwar nicht nur nach dieser Richtung. Bezeichnenderweise hat sich das Interesse der Forscher auf den verschiedenen Gebieten des nördlichen Buddhismus — ich rechne also auch die Tantraschulen mit dazu — auch hier wieder auf die älteren Quellen verlegt, während das Moderne, wiewohl seine Wurzeln teilweise in dieselbe Schicht reichen, weniger berücksichtigt wird. Wir wollen hier für Tibet nur Grünwedel, A. H. Francke und Laufer, für China Hackmann und Wieger, für Japan Haas nennen. In engem Zusammenhang mit unserem Thema sei hier auf Hackmann's „Schulen des chinesischen Buddhismus" in den Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin, 1911, Ostas. Abt., pag. 232—266 und Haas' „Kontemplative Schulen des japanischen Buddhismus" in Mitt. d. Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. X, Teil 2 (Tokyo 1905), pag. 157—221 hingewiesen, Arbeiten, in denen allerdings das historische Moment überwiegt.

Ganz unberücksichtigt seitens der westeuropäischen buddhologischen Forschung ist bisher der Buddhismus oder, besser, Lamaismus in der Mongolei geblieben, der freilich im großen Ganzen ja nur ein Reflex des tibetischen ist. Der letztere lieferte das Material zu einer ansehnlichen Reihe von Textausgaben und Übersetzungen aus der Feder der obengenannten Tibetologen von Fach, dann aber auch zu Kompendien, wie z. B. Grünwedels „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" und Waddells „Buddhism of Tibet or

Lamaism", dessen Transskription der tibetischen Ausdrücke, auf die es doch so außerordentlich viel ankommt, aber höchst unzuverlässig ist. Von wissenschaftlichen, auf Quellenstudien beruhenden Werken sind sonst nur noch die von den Gebrüdern Schlagintweit und von Sarat Candra Dás zu nennen. Dagegen besitzt das sonst so dankenswerte und heute selbst schon in dem Neudruck von 1906 vergriffene Buch von Köppen, „Die lamaische Hierarchie und Kirche", Silbernagl's „Buddhismus" und Schulemann's „Geschichte der Dalai-Lamas" nur sekundären Wert, da sie nicht aus den Originalen schöpfen. Das wertvollste Werk, das uns schließlich, und zwar speziell über mongolische Verhältnisse, zugänglich ist, stellt die von dem leider so früh verstorbenen Georg Huth im tibetischen Originaltext herausgegebene und mit einer Übersetzung versehene „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei" von 'Jigs-med Nam-mk'a dar, ein Buch, das man auch in seiner Übersetzung nicht nur einfach lesen darf, sondern Seite für Seite durcharbeiten muß. Es ist höchst bedauerlich, daß der zugehörige Indexband nicht als Posthumum erschienen ist. Auch die Werke von Pallas, Bergmann (Nomadische Streifereien unter den Kalmüken) und Timkovskij zeichnen sich durch Zuverlässigkeit aus.

Nun besitzen wir zwar in den ziemlich zahlreichen Reisewerken, angefangen von den bekannten „Voyages" der Lazaristenpatres Huc und Gabet bis auf Filchners letztes Buch „Sturm über Asien" — in diese Gruppe gehören also die Bücher von Sven Hedin, Tafel, Leder, Consten usw. — eine ganze Reihe von Schilderungen götterdienstlicher und sonstiger kultischer Handlungen, Beschreibungen von Klöstern und Ähnlichem — Sven Hedin widmet ja unseren Dayancinar sogar ein eigenes Kapitel über die „eingemauerten Mönche" — aber so wertvoll auch alle diese Beschreibungen als Dokumente einer guten Beobachtungsgabe sind, es fehlt ihnen doch sozusagen die Seele, und die kann sich nur dem in gleicher Weise religionswissenschaftlich wie linguistisch geschulten Forscher erschließen. Von Büchern aber, deren Autoren über diesen Vorzug verfügten, ist mir, speziell auch auf mongolische Verhältnisse bezüglich, in der

westeuropäischen Literatur nur eins bekannt, die oben bereits genannte „Mythologie“ Professor Grünwedels.

Das Studium des Lamaismus kann von zwei Seiten in Angriff genommen werden, von der tibetischen und von der mongolischen (cf. auch Laufer in „Keleti Szemle“ 1907, pag. 231). Den ersteren Weg haben die oben erwähnten Gelehrten eingeschlagen, der zweite ist bisher in Westeuropa, wenn wir von den von Jülg publizierten Ausgaben mongolischer Märchen, die schließlich doch auch zum Lamaismus insofern in Beziehung stehen, als sie ihn als Brücke von Indien zu den Mongolen und Kalmüken benutzten, und von Huth's „Inschriften von Tsaghan Baiśiṅ“ absehen, noch nicht beschritten worden. Anders in Rußland, das ja an einer eingehenden Erforschung der Glaubensanschauungen nicht nur seiner Nachbarn, sondern erst recht der den Lamaismus bekennenden und dem russischen Untertanenverbande angehörigen Stämme ein begründetes Interesse hatte und hat. Diese Erkenntnis hat denn auch zielbewußt seit den Tagen des alten Isaak Jakob Schmidt bis auf den heutigen Tag schöne Früchte gezeitigt. Es seien hier bezüglich des Mongolischen folgende Namen genannt: Bobrovnikov, Popov I, Kovalevskij, Golstunskij, Rudnev, Ramstedt, Kotwicz, Popov II, Pozdnejev, Archimandrit Gurij, Vladimircov, Poppe nnd von russischen Staatsangehörigen mongolischer Abkunft Cybikov, Jamcarano und Baradijn, alles Männer, die entweder für die mongolische Sprachwissenschaft, oder für das Bekanntwerden der mongolischen Literatur durch russische Übersetzungen oder für die Erschließung des Lamaismus auf Grund mongolischer und tibetischer Quellen, die meisten auf allen drei Gebieten, Hervorragendes geleistet haben. Leider ist diese überaus reiche Literatur fast allen Vertretern der abendländischen Gelehrtenwelt eine Terra incognita, denn: Russica non leguntur. Wenigstens sind mir von europäischen, bezw. amerikanischen Forschern in der Disziplin des Lamaismus nur zwei bekannt, die des Russischen mächtig sind. Diese Erwägung war denn auch zugleich mit dem Wunsche, einen Beitrag zur Kenntnis des Kontemplationswesens bei den mongolischen Lamen liefern zu wollen, die Veranlassung für die hier folgende Übersetzung.

Das russische Original bildet die Seiten 202—229 aus dem geradezu klassischen Werke Pozdnejev's „Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und des buddhistischen Klerus in der Mongolei in Verbindung mit dem Verhältnis des letzteren zum Volke" (St. Petersburg 1887), das auch häufig in Grünwedels „Mythologie" zitiert wird. Über Alexej Matfejevitsch Pozdnejev jetzt näheres mitzuteilen, liegt außerhalb des Rahmens dieser knappen einleitenden Worte. Die Biographie dieses Gelehrten und eine Bibliographie seiner zahlreichen Veröffentlichungen sollen vielmehr den Gegenstand einer besonderen kleinen Abhandlung bilden, die, falls Schreiber dieser Zeilen bei der Schriftleitung ein geneigtes Entgegenkommen findet, evtl. in dieser Zeitschrift erscheinen wird und ihrem Leserkreise eine ganze Menge interessanter Hinweise bieten dürfte. Hier sei nur soviel gesagt, daß A. M. Pozdnejev seit 1881 bis ein Jahr vor seinem Tode (17. Sept. 1920) an der Petersburger Universität den Lehrstuhl für mongolische Sprache und Literatur innehatte, abgesehen von einigen, manchmal mehrjährigen Unterbrechungen, die durch Forschungsreisen in der Mongolei und Mandschurei sowie in den burjatischen und kalmükischen Steppen bedingt wurden. Hierzu müssen wir noch einen Auftrag rechnen, der ihn auf vier Jahre nach Vladivostok berief, wo er als Direktor die Einrichtung des dortigen Orientalischen Instituts zu leiten hatte. Diese Angaben dürften vorläufig zur Genüge für die Kompetenz unseres Autors auf dem in Rede stehenden Gebiete sprechen.

Über den Modus der Übersetzung ist nichts besonderes zu bemerken. Von einer Wiedergabe der mongolischen und kalmükischen Sprachlaute in wissenschaftlicher Transskription habe ich aus drucktechnischen Gründen Abstand nehmen müssen. Ich benutze sonst hierzu das allgemeine linguistische Alphabet von Prof. P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D. (cf. ANTHROPOS, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Jhrg. 1907), das den Lautwerten eines korrekt gelesenen Schriftmongolisch — Nuancen und Kontraktionen der Dialekte können hier natürlich nicht berücksichtigt werden —

wie ich es s. Z. von gebildeten Mongolen erlernt habe, trefflich gerecht wird. *ts* und *ds* sind Laute, die im Mongolischen und Kalmükischen nur durch je einen Buchstaben repräsentiert werden. *k* vor *e* (das stark an *ä*, bezw. an französisches *è* anklingt), *i*, *ö* und *ü* hört sich eher wie deutsch ausgesprochenes *kch* an, *x* dagegen ist unser *ch*; *ś*, *j* und *c* sind — auch in den tibetischen Wörtern — wie im Sanskrit zu sprechen, das ja unseren Lesern in der Umschrift geläufig ist. *gh* ist gutturales *g*, *ṅ* = deutsch *ng*, *-yi* (die Accusativpartikel) wird *-igi* gesprochen; der Doppelpunkt über dem i (ï) hat nur graphische, keine phonetische Bedeutung; (seine Berechtigung kann ich hier nicht erklären), aï ist also wie ai zu lesen. Einige mongolische und tibetische Wörter, meist Fachausdrücke, habe ich, soweit sie nicht schon, wie z. B. das Wort: Dayancinar: Meditationsbeflissene, aus dem Text verständlich sind, in der hier folgenden kleinen Liste gesammelt und, wenn nötig, sachlich erklärt.

Die am Schluß gegebene Übersicht der Samâdhi's, welche im Original fünf Seiten (pag. 229—233) in mongolischer Schrift einnimmt, ist von Pozdnejev ohne Übersetzung gelassen worden. Ich habe hier eine solche, freilich manchmal in recht unbeholfenem Deutsch gehaltene, gegeben und ihr, wo ich konnte, eine alle Nachsicht seitens des Kenners erheischende Sanskritrekonstruktion, basierend auf den verschiedenartigsten Quellen, hinzugefügt. Solche Rückbildungen hat schon Vasilij Pavlovitsch Vasiljev in seinen Werken über den Buddhismus, wenigstens in den russischen Ausgaben — und ich kenne nur diese — zur Anwendung gebracht. Vielleicht bietet diese bescheidene und, wie ich unumwunden zugebe, stark verbesserungsbedürftige Handhabe dem einen oder anderen Fachmann einige Fingerzeige, insonderheit, wenn es gelänge, einen tibetischen Paralleltext zu der Samâdhi-Liste, der doch entschieden für den mongolischen die Unterlage gebildet hat, aufzufinden.

W. A. Unkrig.

bilik-ün nom (skr. *prajñâdharma*; tib. *śes-rab c'os*) Buch, Gesetz der Weisheit.

burxan (skr. *buddha*, tib. *saṅs-rgyas*) der Buddha, ein Buddha, eine Gottheit überhaupt, eine Götterdarstellung; der Plur. lautet *burxat*.

caxar = schriftmong. *tsaxar*, Name eines Stammes der inneren Mongolei.

xural (das *x* ist deutsches *ch*!) (tib. *'ts'ogs*, *'du-ba*) Versammlung, vorzüglich der Lamen; dann: Götterdienst.

debür = schriftmong. *degebür* (auch *degebüri*, *degelbüri*) Dach, Bedeckung. — vgl. den Text.

diyan ist das modifizierte skr. *dhyâna* (tib. *bsam-gtan*); die Umgangssprache bildet daraus durch Assimalation *dayan*.

diyanci: die Endsilbe *ci* ist Bildungselement für das nomen actoris.

diyan-u ghol utxa kiget bisylghaxu (schriftmong. *biśilghaxu*)-*ïn dsaṅ üileïgi* (schriftmong. *üile-yi*) *üneger üdsegülükci kemekdekü oroṡiba*: „das Buch unter dem Titel „Der wahrhafte Anzeiger der Grundidee des Dhyâna und der Methoden der Betrachtung."

dsabilaghat: converbum conjunctivum (nach mong. Auffassung: distributivum) von *dsabilaxu* (tib. *skyil-mo gruṅ byed-pa*) mit untergeschlagenen Beinen sitzen, die Buddhapose einnehmen.

dsayagha bakśi: die Bedeutung im Text; *dsayagha* oder *dsayaghan* ist skr. *damatâ*, tib. *las*, *skal-ba*; *bakśi*, wahrscheinlich ein uigurisches Lehnwort, halten einige für ein verstümmeltes skr. *bhikṣu*, nach anderen ist es das Aequivalent für skr. *guru*, tib. *slob-dpon* oder transskribiert *pa-śi* (doch siehe Laufer in T'oung-Pao 1916 (Vol. XVII), pag. 485—487).

dsüger etc. (Seite 00): die Stelle lautet schriftmong: *dsüger saghughatala, erike cigi tatal ügei, biśilghal biśilghaji baïmui.*

dughanci ist nomen actoris (siehe *diyanci*) von *dughan*, korrekt *dukaṅ*, das tib. *'du-k'aṅ*: Ort der Versammlung, Tempel, bedeutet also Tempeldiener, der für Sauberkeit des Gebäudes und Bereithaltung aller für die Götterdienste

nötigen Geräte, Bücher usw., nicht aber der Opfer, zu sorgen hat.

galab ist das modifizierte skr. *kalpa* (tib. *bskal-dus*).

gebküj, das tib. *dge-bskos*, in mong. Übersetzung *buyan-i dsakirukci*: der Aufseher über die Tugend, das gute Benehmen, nämlich der Mönche und Novizen, sowohl im Tempel als auch sonst in- und außerhalb des Klosters. — cf. ad rem: Filchner, Das Kloster Kumbum in Tibet (Berlin 1906), S. 78 ff.

jama, das tib. *ja-ma*, in mong. Übersetzung *tsaïci*, wörtlich: „der mit dem Thee zu tun hat"; ein Lama, der einmal für die Bereitung des Thees, der zur Erfrischung während der Götterdienste gereicht wird, und für die Herstellung der verschiedenen Opfer zu sorgen hat.

kit mit den Varianten *keït* und *kiit* (tib. *gliṅ*, *c'os-seṅ*, *dgon-pa*, *'brog*) Kloster, vorzugsweise Einsiedelei.

matsak oder *batsak* (skr. *upavasta*, tib. *bsñen-gnas*) das Fasten, der Fasttag.

mTs'an-ñid siehe unter *t*.

muṅxak (skr. *moha*, *avidyâ*; tib. *rmoṅ-ba*, *gti-mug*) Unwissenheit, Dummheit, geistige Inferiorität.

naïman tebcil, Bedeutung siehe Text; *naïman*: acht *tebcil*: ein nomen effectus von *tebcikü* (skr. *prahan*, tib. *spaṅ-ba*, *spoṅ-ba*) wegwerfen, aufhören mit..., verlassen, verachten, sich lossagen von...

-nar in *dayancinar* etc. ist Pluralendung nach vokalisch auslautenden Nominibus, welche vernunftbegabte Wesen bezeichnen.

nighutsa (skr. *guhya*, tib. *gsaṅ-ba*) Geheimnis, geheimnisvoll.

nirba, das tib. *gñer-pa*, der Rentmeister und Rechnungsführer eines Klosters; cf. Filchner, op. cit., pag. 78, wo das Wort irrtümlich als mongolisch angegeben.

olbok (tib. *rgyab-'bol*) Matte, Matratze, Sitzkissen; die Zahl, zu deren Benutzung der einzelne Lama berechtigt ist, hängt von seinem Range ab.

orcilaṅ, ein nomen sensus von *orcixu*: kreisen, herumgewirbelt werden, also das Gefühl, das jemand hierbei empfindet, dann das Kreisen, der Strudel (skr. *saṃsâra*, tib. *'k'or-ba*).

padma, das bekannte Skr.-Wort, wird mong. *badma* gesprochen und auch meist so geschrieben; die Sprache kennt *p* nur in Fremdwörtern und ersetzt es dann gewöhnlich durch den Buchstaben *b*, der auch ebenso oft für das gleichfalls fremde *v* (*w*) eintreten muß.

raśiyan nom (skr. *rasayânadharma*, tib. *bdud-rtsii c'os*) wörtlich: die Heilmittellehre, Opferspeisenlehre; ein Buchtitel.

śabinar: Plur. von *śabi* (tib. *grva-ba*, *mc'an-ba*) Schüler, Jünger, Anhänger, Novize, Klosterhöriger.

saïn nükür; tib. *grogs-bzaṅ*: der gute Genosse, Freund (dafür oft auch *buyan-u nükür* = skr. *kalyâṇamitra*, tib. *dge-bśes* oder *dge-bai-bses*: Freund der Tugend), beides Ausdrücke zur Bezeichnung des Lama's.

samadi, seltener *samadhi* = skr. *samâdhi*, tib. *tin-ṅe-dsin*, *tiṅ-'dsin*, *bsam-gtan*: nach Heiler 5: Versenkung, wörtlich die Zusammenstellung, Zusammenfassung aller seelischen Kräfte; Pozdnejev: Betrachtung, das Gebiet der abstrakten Vernunft; Kovalevskij: contemplation, méditation profonde; Bimbajev (Mongolisch-Russisches Wörterbuch): Selbstversenkung; Olcott (Buddh. Katechismus, Editio Seidenstücker): Gesammeltsein der Gedanken, „Andacht", die mit jedem Gedanken verbundene geistige Konzentration; Grünwedel gibt dafür Mythologie 240 (französische Ausgabe) den mong. Ausdruck *touktam barikhou* (in seiner Transskription), den wir *tugdam barixu* schreiben müssen; *tugdam* ist das tib. *t'ugs-dam*: Bitte, Gebet, tiefes Nachsinnen; *barixu* wörtlich: nehmen, ergreifen; Kovalevskij hat in seinem Dictionnaire Mongol-Russe-Français für den Gesamtausdruck das tib. Aequivalent *tiṅ-ṅe-'dsin byed-pa*: s'adonner à la prière, contemples.

taciyaṅghui (Nomen zur Bezeichnung eines inneren Zustandes vom Verbum *taciyaxu*: heftiges Verlangen tragen), skr. *lobha* oder *râga*; tib. *'dod-pa*, *'dod-c'ags*, *c'ags-pa*, Verlangen, lodernde Leidenschaft, sinnliche Liebe, Wollust.

takilci (nomen actoris von *takil*: Opfer), tib. *mc'od-po*, der Opfermeister, Sakristan eines Tempels oder bei einem

höheren Geistlichen; ihm liegt die Sorge für den Altar und die Altargeräte ob.

teṅri oder *teṅgeri* und *tegri*, skr. *deva*, tib. *lha*: Gottheit.

tsaghan ūlaïn (schriftmong. *aghula-ïn*) *süme*: Tempel, im weiteren Sinne: Kloster, des weißen Berges.

mTs'an-ñid (tib.), in mong. Übersetzung *belge cinar*: Quintessenz der Weisheit, die Lehre der höheren Dogmatik des Buddhismus; ihrem Studium dienen besondere Anstalten (cf. Archiv für Religionswissenschaft 1914, ppag. 113—124).

tsorji ist das tib. *c'os-rje*, Titel für den Stellvertreter des Klosterabts. In kleineren Konventen ist er selbst der Leiter.

ulān baxca = schriftmong. *ulaghan baktsa*: roter Garten.

undsat, korrekt *umdsat* oder *uṅdsat*, das tib. *dbu-mdsad*, der Vorsänger, welcher die Gebete, Lektionen und Recitative anstimmt und überhaupt die Götterdienste nach Anweisung des *gebküj* leitet.

urin, skr. *dveṣa*, tib. *je-* (hier j wie im franz. jour) *sdaṅ-ba*, Zorn.

wacir, das korrumpierte skr. *vajra*, tib. *rdo-rje*, Donnerkeil, Scepter; statt *wacir* kommt auch *ocir* vor.

Eine ganz besondere Klasse der Geistlichkeit bilden in der Mongolei die sogenannten Dayancinar (mong. *diyanci*, tib. *bsam-gtan-pa*) oder meditierenden Lamen. Im Volke genießen sie geradezu den Ruf von Heiligen, und das ist sehr natürlich, weil die von der gewöhnlichen völlig verschiedene Lebensführung des Dayanci nicht nur den einfachen Mann in Erstaunen setzt, sondern die Lehre des Buddhismus selbst das Leben der Betrachtung höher als ein werktätiges, praktisches stellt. In der Schrift *Raśiyan nom* heißt es geradzu: „Wer tugendhafte Taten anhäuft, findet eine höhere Rangstufe (der Wiedergeburt); doch die Früchte der Tugend müssen im *Saṃsâra* kreisen. Wer sich aber betrachtend in den Sinn des Wesens der Lehre vertieft, der macht sich von allem Hang an die Materie frei und erwirbt die Würde eines Buddha (kalm. Text: *buyani tsuulghan xurān üiledkü inu öndöriïn idsuur olxu bui buyan töüni üre tsü or'ilaṅ-du ergikü mön.. xōsun*

cinariin udxa biśilghan üiledkü inu niswanis büküni barād.. burxani xutugi olxu mön). Ungeachtet der Verheißung eines so hohen Lohnes, gibt es aber in der Mongolei außerordentlich wenig Lamen, die ihr ganzes Leben dem Werk der Betrachtung widmen. Viel häufiger dagegen kann man solche antreffen, die eine gewisse Zeit lang die Pflichten eines Dayanci auf sich nehmen. Ob letztere sich dabei wirklich von religiösem Empfinden leiten lassen, oder einfach von dem Verlangen, beim Volk an Ansehen zu gewinnen, läßt sich schwer feststellen. Wie dem auch sein mag, man kann mit Sicherheit sagen, daß unter den vermögenden Lamen zum mindesten jeder zwanzigste seine Dhyânaperiode durchgemacht hat. Es vollzieht sich das höchst einfach. Kommt die warme Sommerszeit heran, dann packt der bemittelte Lama eine Jurte und Proviant zusammen, nimmt ein oder zwei Novizen mit sich und bricht aus dem Kloster auf, irgendwohin nach einem einsamen Inselchen im Fluß oder in die Berge, wo die Mongolen im Sommer gewöhnlich nicht mit ihrem Vieh umherziehen. Nachdem ein für die Betrachtung geeigneter Ort gefunden, stellt der Lama in $^1/_2$—$^3/_4$ Kilometer Entfernung davon die Filzhütte auf, in der er seine Novizen unterbringt, gibt ihnen Zeit und Stunde an, zu der sie ihm die Mahlzeit bringen sollen, und setzt sich zur Betrachtung nieder. Diese dauert manchmal dreißig, manchmal neunundvierzig Tage. Während dieser Zeit bekommt der Kontemplant keinen Menschen zu Gesichte und nimmt täglich, ja, bisweilen nur alle zwei oder drei Tage, einmal Nahrung zu sich. Das Essen bereitet und bringt ein Novize und stellt es an einen verabredeten Platz, von wo es der Lama nimmt, jedoch so, daß er auch den Novizen nicht sieht. Ist die Betrachtung beendet, so kehrt der Dayanci ins Kloster zurück und nimmt seine frühere Lebensweise wieder auf, nur mit dem Unterschied, daß ihm jetzt der ehrenvolle Ruf eines Kontemplanten anhaftet und er sich infolgedessen höheren Ansehens erfreut.

Vielfach bot sich mir Gelegenheit, mit solchen Lamen zusammenzutreffen, mit ihnen unter einem Dache zu leben und mich in Gespräche einzulassen, doch irgend eine zweckdienliche Antwort auf die Fragen, wie der einzelne die Zeit

in der Betrachtung zugebracht, wie und worüber er meditiert, welche Erfahrungen er gemacht und welche Empfindungen er durchlebt, zu erhalten, gelang mir absolut nicht. Die einen unter diesen Dayancinar, solche, aus denen man etwas hätte herausholen können, antworteten, daß das „*nighutsa*", ein Geheimnis, sei; andere wiederum waren so unentwickelt und unwissend, daß man sich schwerlich vorstellen kann, welche Gedanken sie während des Dhyânasitzens bewegten. Mir scheint, daß sie unter ihrer Betrachtungsübung nichts anderes verstehen konnten, als eben den außergewöhnlichen Zustand der Einsamkeit und des Fastens. Von einem ganz anderen Schlage sind dagegen jene Dayancinar, die ihr ganzes Leben der Kontemplation widmen. Für solche existieren in der Mongolei besondere Klöster, welche *kit* oder *k'it* heißen. Ich konnte während meines Aufenthaltes im Lande zwei solche Konvente besuchen, einen in der Orstchaft *Ulān baxcà*, unfern von Urga, den anderen bei *Tsaghān ūlajn sümè* auf den Weideplätzen der *Caxàr*. Die Lebensweise in diesen Klösern basiert auf ganz aparten Grundsätzen. Sie fristen ihr Dasein direkt auf Kosten der *Sabinàr* und haben fast gar keine Einkünfte. Götterdienste werden in ihnen selten abgehalten, denn die Lamen des Klosters sitzen meistens in der Betrachtung verschlossen in Einsamkeit und mit der schwierigen Aufgabe des Dhyâna beschäftigt. Es gibt im Konvent die Amtspersonen mit den Titeln eines *Tsorji*, eines *Gebküj*, eines *Undsàt* und eines *Nirbà*, die übrigen sind hier nicht statthaft mit Ausnahme der niederen Diener, des *Takilcì*, des *Jamà* und des *Dughànci*. Im *Dayanciïn Kit* der *Caxàr* brachte ich sechs Tage zu, ohne jedoch die Möglichkeit zu haben, mich mit einem der kontemplierenden Lamen in ein Gespräch einzulassen. Ich hatte in der Behausung des *Nirbà* Unterkunft gefunden und nur in der Unterhaltung mit ihm konnte ich meine Wißbegierde befriedigen, wenngleich der gutmütige Alte mir auch recht wenig berichten konnte.

Nach seinen Worten kommen alle Lamen, die in das Kit eintreten — und ihrer gab es im Jahre 1878 auf allen *'axar*'ischen Weideplätzen nur dreiundzwanzig — hierher, nachdem sie vorbereitend in den *mTs'an-ñid*-Schulen die höhere

Dogmatik des Buddhismus studiert. Sie sind dann meist 35 bis 40 Jahre alt, selten 30, jünger wie 30 Jahre niemals. Die Erlaubnis, im Kloster bleiben zu dürfen, erwirken sie sich beim *Tsorjì*, der den Ankömmling zunächst in seiner eigenen Jurte unterbringt, in der Kenntnis der Gebete und Götterdienste prüft und ihn schließlich, nachdem er sich von seinem aufrichtigen Streben nach den Dhyânamethoden überzeugt, der Leitung eines der ältesten meditierenden Lamen überweist. Die Wahl des Instruktors wird durch den Zufall bestimmt. Der Neuling wird der Führung desjenigen älteren Dayanci anvertraut, der zuerst nach jenes Ankunft aus der Exstase erwacht und, nachdem er seine Zelle verlassen, im Tempel erscheint, um den *Xuràl* abzuhalten. Hier empfiehlt der *Tsorjì* den Schüler seinem „durch das Schicksal vorherbestimmten" Lehrer (*dsayagha bakśi*), und von diesem Tage an wird der Ankömmling in den Listen der Dayanci-Lamen des Klosters geführt. Zur selben Zeit baut man für ihn eine Jurte neben der seines Instruktors auf, obgleich er während der ersten zehn bis fünfzehn Tage nicht in derselben wohnt, sondern sich in jener und in der Gesellschaft seines Lehrers aufhält, um dessen Unterweisungen anzuhören. Festgeworden in den Grundsätzen der neuen Lebensführung, bezieht der junge Dayanci schon seine eigene Zelle und beginnt, sich der Kontemplation hinzugeben. Mit seinem Lehrer sieht er sich in der ersten Zeit alle zwei, drei Tage, später an den *Matsàk*, d. h. am 8., 15. und 30. jeden Monats; bei Erfolg in den Dhyânaübungen erscheint er bei ihm nur im Notfalle. Über solche Besuche der Schüler bei seinem Lehrer gab mir der *Nirbà* eine Menge interessanter Einzelheiten. Kommt der Schüler zum Instruktor, so hat er sich unbedingt vor ihm der Länge nach auf den Boden niederzuwerfen und fest seine Knie zu umfassen. Sich erheben und sein triftiges Anliegen vorbringen darf er erst dann, wenn der Lehrer ihn segnet, indem er ihm die Hand auf's Haupt legt. Doch sind die Dayancinar hierbei gehalten, gegenseitig die Ruhe zu achten. Es sind Fälle dagewesen, in denen der Schüler, nachdem er zu seinem Lehrer gekommen und sich vor ihm ausgestreckt, ihn in Betrachtung versunken vorfand und nun, um nicht jenes Gedankengang

zu unterbrechen, in dieser ausgestreckten Lage regungslos drei Tage verharrte. Andererseits passierte es auch, daß der Instruktor, aus dem Dhyâna erwachend, seinen Schüler, auf dem Boden vor ihm liegend, erblickte; gleichzeitig bemerkte er, daß des letzteren Hände seine, des Lehrers, Knie nicht mit der gehörigen Innigkeit umklammern, daß sie schlaff geworden sind, und das ist wiederum ein sicheres Zeichen, daß der Schüler selbst in Betrachtung versunken. In solchem Falle soll der Meister die Ruhe des Jüngers mit noch größerer Sorgsamkeit unangetastet lassen, denn das Dhyâna vor dem Antlitz des Lehrers ist das seligste und führt nicht selten zu völliger Erleuchtung.

Mit irgendeinem der meditierenden Lamen mich persönlich bekannt zu machen, lehnte sowohl der *Tsorjì* des *Dayanciïn Kit*, als auch mein gastfreundschaftlicher Wirt, der *Nirbà*, entschieden ab. Somit bot sich mir keine Gelegenheit, mit den Kontemplanten selbst darüber zu sprechen, in welcher inneren Disposition sie sich während der Periode der Betrachtung befänden. „Was machen denn diese Dayancinar und wie führen sie ihre Betrachtungen durch?" fragte ich den *Nirbà*. „Nichts, war die Antwort, sie sitzen einfach da und betrachten indessen, ohne einmal die Gebetsschnur zu rühren." (*Dsügēr sūghàtal, erikè ci tatàl ughà, bisylghàl bisylghajì bàïna.*) Ich bat den *Nirbà*, mir die Kontemplanten wenigstens im geheimen zu zeigen, und damit war er einverstanden, indem er versprach, mich mit sich zu nehmen, wenn er sich aufmache, um die Mahlzeit zu verteilen. (Man kann das *Dayanciïn Kit* am treffendsten ein Coenobium nennen). Die Mahlzeit wird hier für alle Lamen in einem Kessel gekocht und um fünf Uhr Abends auf die Jurten der Kontemplanten in kleinen hölzernen Kübelchen, die ungefähr fünf Wassergläser fassen, verteilt. In eines dieser Eimerchen wird Bouillon mit einem kleinen Stück Fleisch getan, in ein anderes — Ziegelthee. Das ist die tägliche Ration des Meditanten. Wenn der *Nirbà* den Lamen, welche im Dhyâna sitzen, das Essen bringt, betritt er die Jurte nicht, sondern hebt nur das *Dēbür* (ein Filzstück, welches das Dach bildet) an und setzt durch diese Öffnung das Kübelchen auf ein innerhalb

der Jurte befestigtes Brett nieder. Ich habe Fälle erlebt, in denen selbst diese armselige Nahrung unberührt blieb. Wir gingen. Ich nahm an, daß der *Nirbà* die Absicht habe, mich durch das Bild der Kontemplanten in Erstaunen zu versetzen, und mich deshalb zur Jurte des strengsten Asketen führe. Nachdem das *Dēbür* hochgehoben, betrachtete ich das Innere. Das war eine gewöhnliche Lamabehausung mit einem Götterschrein an der Nordwand und der Lagerstätte zur Linken, auf der rechten Seite waren einfach Filzdecken ausgebreitet und an der Wand das Brett angebracht, wohin man gewöhnlich das Essen des Klausners stellt. An der Lagerstätte, dem hergebrachten Platz des Jurteninhabers, waren zwei *Olbòk* hingelegt, auf denen der Dayanci saß. Doch, mein Gott, was war das für eine Gestalt! Ausgemergelt bis zum Äußersten, das Gesicht so bleich und abgemagert, daß man den Lama eher für eine Wachsfigur, denn für einen Menschen halten konnte. Unbeweglich hockte er da in der Gebetsstellung (*dsabilaghat*), die Hände lagen auf den Knieen, in der Rechten hielt er die Gebetsschnur, tatsächlich, ohne sie durch die Finger gleiten zu lassen, wie mir der *Nirbà* vorher gesagt; die Augen waren völlig geschlossen, das Antlitz sichtlich ruhig, aber ganz gefühllos. Während der *Nirbà* die Eimerchen mit der Mahlzeit des Eremiten niedersetzte und nach der Klosterküche ging, um weitere für einen anderen Kontemplanten zu holen, blieb ich bei der ersten Jurte und betrachtete einen Mann, wie ich ihn noch nie gesehen. Fünf Minuten stand ich so da, doch nicht eine seiner Muskeln zuckte während dieser Zeit. Diese leichenhafte Unbeweglichkeit machte auf mich einen furchtbaren, lähmenden Eindruck, als ich, von der Jurte wegtretend, dem *Nirbà* zu einer anderen folgte; noch stärker sprach dies Empfinden, wie ich zu einer dritten u. s. f. weiterging. Meine ursprüngliche Vermutung, der *Nirbà* wolle mich überraschen, rechtfertigte sich keineswegs, denn auch in den anderen Jurten sah ich dasselbe. Unter achtzehn von uns besuchten Zellen fanden wir in zweien die Kontemplanten schlafend, in einer zündete der Dayanci die Lämpchen vor den *Burxan*'en an, in den übrigen aber bot sich der gleiche Anblick: dieselben schablonenhaften Jurten mit dem

Aufbau von Götterfiguren, der Lagerstätte und dem Brett für das Niedersetzen der Mahlzeit; dieselben entkräfteten, abgehärmten, wächsernen Figuren freiwilliger Dulder mit unbeweglichem und gefühllosem Gesicht, dieselbe Totenstille, die nicht einmal von einem Seufzer durchbrochen wurde und eine tiefe Selbstversenkung des Kontemplanten verriet.

Den ganzen Abend saß ich mit dem *Nirbà* zusammen und bestürmte ihn, aufgeregt durch die ungewöhnlichen Beobachtungen, mit Fragen über die Dayancinar. Mochte nun der Lama meine Erregung bemerkt oder sie als frommes Gefühl gedeutet haben, mochten meine unablässigen Fragen nach dem Gegenstand der Betrachtungen das gute Herz des Alten rühren oder schließlich der Umstand, daß ich zufällig mich erkundigte, ob es denn nicht irgendwelche Regeln gäbe, nach denen die Versenkungsmethoden auszuführen seien — er gab, als ob er plötzlich auf den Gedanken gekommen sei, wie er mich zufrieden stellen könne, das Versprechen, mir eine Abhandlung zu besorgen, in der alle Grundbegriffe und die Reihenfolge der Betrachtungen ausgelegt wären. Am anderen Tage war das Buch in meinen Händen und der *Nirbà* weigerte sich nicht, es gemeinsam mit mir durchzugehen, dabei die nötigen Erläuterungen gebend. Es war das eine kleine Handschrift von vierundzwanzig Blatt unter dem Titel: „*Diyan-u ghol utxa kiget, bisylghaxu-ïn dsaṅ üïleïgi üneger üdsegülükci kemekdekü orośiba*". Von wem und wann dies Werkchen verfaßt war, blieb mir unbekannt, doch dient es nach den Worten des *Nirbà* für alle Einwohner des *Dayanciïn kit* gewissermaßen als Programm ihrer Tätigkeit vom Beginn bis zum Schluß des Kontemplantendaseins. Um meine Leser mit den buddhistischen Dayanci bekannt zu machen, gebe ich deshalb über ihr Leben Auskünfte, die dieser Abhandlung entnommen sind, zugleich mit den Erklärungen, die ich meinem bejahrten und liebenswürdigen Mentor verdanke.

Die Betrachtung hat ganz allgemein eine gewaltige Bedeutung in der buddhistischen Askese, und daher kommt auch die Mannigfaltigkeit ihrer Methoden. Für den Buddhisten dient die Betrachtung als Universalmittel, um a) seinen Intellekt aus der materiellen Welt emporzuheben in die ver-

borgenen Mysterien der geistigen, b) den menschlichen Geist von den Leidenschaften und Bedingungen des irdischen Daseins überhaupt und für immer zu befreien, und schließlich c) um irgendwelche übernatürlichen Gaben zu erwerben und sich anzueignen. Eine Betrachtung, angestellt, um den Intellekt nur für eine gewisse Zeit von den Objekten der materiellen Welt abzulenken, ist eine solche niederen Grades. Ihr unterscheidendes Merkmal besteht darin, daß sie durch Gesichte begleitet wird; ihr Ziel ist Befreiung des Menschen von moralischen Mängeln. Eine Kontemplation dagegen, die unternommen wird, um die beiden letzteren Zwecke zu erreichen, d. h. völlige Befreiung des Geistes von der Materie und die Erwerbung von Wunderkräften, ist die höhere, und ihre charakteristische Eigentümlichkeit liegt darin, daß sie nur noch aus abstrakten Vorstellungen besteht, ohne daß Visionen dabei auftreten. Ihrer äußeren Form nach offenbart sich die Betrachtung in Samâdhi's oder tiefen inneren Selbstversenkungen. Klarer ausgedrückt: unter dem Begriff Samâdhi verstehen die Buddhisten entweder das unwandelbar feste Haften des Gedankens an irgendeinem Objekt oder einen in sich selbst konzentrierten Zustand des Geistes, der durch irgendwelche Vorstellungen verzückt ist. Daraus wird verständlich, daß je nach dem Charakter der Betrachtung auch verschiedene Samâdhi's vorkommen. In der niederen Gruppe der Kontemplationen erscheinen die Samâdhi's, da sie nur Teilzwecke verfolgen, abgerissen und vereinzelt. Im höhern Dhyâna dagegen, das den Zweck hat, den Geist des Menschen zur grenzenlosen Vollkommenheit emporzuführen, bilden die Samâdhi's gewissermaßen eine Stufenleiter. In ihrem Komplex stellen alle diese Samâdhi's eine Reihe Entsagungen von den Bedingungen der drei Welten vor, in welche die Buddhisten das Universum einteilen, nämlich in die Welt der Gelüste, die Welt der verklärten Formen und die des Immateriellen.

Jeder, der sein Leben dem Werke der Betrachtung widmen will, soll sich vor allen Dingen einen erfahrenen Lehrer suchen, einen Freund (*saïn nükür*), der ihn auf dem erwählten Gebiete führt, ihn vor Selbstüberhebungen und den Versuchun-

gen der bösen Dämonen behütet. (Die Dämonen, mong. *śimnus*, in der Umgangssprache: *śilmu*, tib. *bdud*, von sanskr. *śama* — Ruhe und *nāśa* — Vernichtung,[1]) sind nach der Vorstellung des Buddhismus Geister, die alle Wesen in das Netz der Leidenschaften verstricken und sich mühen, sie zur Sünde zu verführen, um sie dadurch im Glauben wankend zu machen. Die *Śimnus* gelten als Urheber der sinnlichen Vergnügungen, als Herren des Saṃsâra, d. h. der materiellen Welt, und als Gegner des Nirvâṇa, der geistigen Welt. Es gibt vier Arten von *Śimnus*: die des Reiches der *Teṅri* sind Urheber der Wollust, die des Leibes — Urheber der Sünde der Verfinsterung, die des Geistes — Urheber der Sünde des Zornes und die des Königs des Todes — Urheber der Sünde des Geizes.) Der Lehrer soll auch alle aufsteigenden Zweifel sogleich im Anfang beheben. Wer einmal auf immer sich zu dem Leben der Betrachtung entschlossen hat, muß jede andere Beschäftigung, alle Bekanntschaften und Besuche von Genossen aufgeben. Der meditierende Schüler soll nur seinen Lehrer und diejenigen seiner Mitarbeiter und Mitbrüder kennen, die durch eigenes Beispiel, Unterstützung und Rat einem erfolgreichen Gang seiner Betrachtungen förderlich sein können. In Anbetracht der Schwierigkeiten des Unternehmens, das der Jünger auf sich genommen, ist es ihm gestattet, einige äußere Bequemlichkeiten zu genießen, wie z. B. reichlichere Kleidung und bessere Nahrung. Diese Vorteile sind bei der Kontemplation unumgänglich notwendig für einen gleichmäßigen und ruhigen Zustand von Leib und Seele. Dafür aber soll der Schüler vor Beginn der Betrachtung sich nicht durch Objekte und Bilder ablenken lassen, die seine Gefühle in wohlige Aufregung versetzen könnten. Gleichzeitig muß er auch alle unangenehmen Eindrücke hinnehmen, die Dauer des Schlafs einschränken, ja, überhaupt nicht schlafen, seine Gedanken nicht zerstreuen und schließlich jeden Wankelmut und Zweifel an der Wirksamkeit der Betrachtung und besonders an der Reinheit und Wahrheit der Lehre Buddhas von sich fernhalten.

[1]) Diese Erklärung Pozdnejev's aus dem Sanskrit, wahrscheinlich aus Kovstevskij's Mong. Wörterbuch übernommen, ist unbegründet; dem Ausdruck liegt das sogdische *śmnū* uigurisch *ś(i)mnu* zugrunde. Unkrig.

Seitens des Instruktors wird, abgesehen von den allgemeinen Verpflichtungen, besondere Aufmerksamkeit dem Schüler gegenüber verlangt, der sich seiner Führung anvertraut. Sorgsam soll er auf die Gewohnheiten des letzteren achten, auf seine Neigungen und vorherrschenden Leidenschaften, um dadurch die Möglichkeit zu gewinnen, entsprechende Mittel zur Ausmerzung seiner moralischen Mängel anzuwenden. Die hauptsächlichsten Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur sind: Wollust, Zorn und geistige Inferiorität (*taciyaṅghui, urin, muṅxak*). In Übereinstimmung hiermit soll der Lehrer dem Adepten gegen jeden dieser Mängel einen besonderen Samâdhi vorschreiben. Wenn er z. B. bemerkt, daß der seiner Leitung anvertraute Schüler von wollüstigen Begierden bestürmt wird, so veranlaßt er ihn, sich in den „Samâdhi der Unreinheiten und der Betrachtung von Skeletten" zu versenken. Nimmt er an ihm Umnachtung der intellektuellen Fähigkeiten und Verzagtheit des Geistes wahr, dann rät er ihm, Buddha zum Gegenstand der Beschauung zu machen. Sieht er schließlich, daß Zorn den Jünger übermannen will oder daß sein Herz Gefühle des Hasses nährt, so läßt er ihn mit Hilfe gewisser Methoden das Gefühl der Liebe in sich wachrufen.

Ehe der Asket, gemäß den Angaben seines Lehrers, sich an die Ausübung der Samâdhi's selbst heranmacht, hat er einige äußere Regeln zu beobachten, ohne welche jene für ihn unmöglich sind. Diese Maßnahmen bestehen in Folgendem: Der Kontemplant begibt sich an eine einsame Stelle und läßt sich in der heiligen Pose nieder, d. h. er biegt zuerst das rechte Bein ein und legt den Fuß auf das linke Knie, den linken Fuß aber auf's rechte, oder, wenn solch' eine Stellung für ihn beschwerlich ist, so legt er das linke Bein auf das rechte Knie und biegt den rechten Fuß einfach unter das linke Bein. Nachdem er den Gürtel heruntergelassen, legt er die Hände in seinem Schoß ineinander und bewegt sich solange hin und her, bis seine Haltung völlig gerade wird, sodaß das Rückgrat mit dem Nacken (?) und die Nasenspitze mit dem Nabel in eine Linie kommt. Nachdem er darauf soviel frische Luft eingeatmet, um damit das ganze Innere seines Leibes zu füllen, stößt er sie mit einem Zuge aus, macht den Mund sofort fest

zu und schließt, wenn es Tag sein sollte, die Augen zur Hälfte, um eine zu heftige Einwirkung des Lichts aufzuheben. Wenn so der Kontemplant seinen Leib nach präziser buddhistischer Ausdrucksweise in den „normalen Zustand" gebracht, geht er zur Verlangsamung des Atmungsprozesses und zur Beruhigung der Gedanken über. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf das Luftholen durch die Nase und beginnt in Absätzen von Eins bis Zehn zu zählen, wobei Einatmung und Ausatmung als eins gilt, und fängt die Rechnung, sobald er bis Zehn gelangt ist, von Neuem an. Durch dieses Mittel bringt er die Atmung zu einem solchen Grade von Feinheit, daß er während des Aus- und Einatmens nicht den geringsten Laut vernimmt und keine Bewegung spürt. Falls seine Gedanken sich hierbei zerstreuen sollten, so richtet er seinen Blick auf den Nabel; bemerkt er aber Schläfrigkeit (den der Zerstreuung entgegengesetzten Defekt), dann konzentriert er seinen Blick auf die Nasenspitze oder auf die Stelle zwischen den Augenbrauen. Fortgesetzte Übung in diesen Dingen läßt ohne Zweifel den Asketen das gewünschte Ziel erreichen, disponiert seinen Geist zu angestrengter und unentwegter Aufmerksamkeit.

Hat sich der Asket mit diesen Methoden vertraut gemacht, dann geht er nach Anweisung seines Instruktors zum Samâdhi über. Um leidenschaftliche Wünsche und das Verlangen nach den Objekten des *Orcilaṅ* auszurotten, rät ihm der Lehrer die Betrachtung von Unreinheit und von Skeletten an. Dieser Samâdhi besteht in Folgendem: Der Asket richtet seinen Blick und seine ganze Aufmerksamkeit auf die große Zehe des linken Fußes und stellt sich genau in ihrer Mitte ein kleines weißes Geschwür vor, aber nicht nur in der Illusion, sondern als tatsächlich vorhanden. Dies Geschwür bricht allmählich auf und die ganze Hälfte der Zehe taucht in weiße Färbung. Dann werden die Enden aller anderen Zehen des Fußes in den gleichen Zustand übergeführt. Hierbei soll sich der Asket, wie bei jedem anderen Samâdhi durch fremde Eindrücke nicht ablenken lassen und muß, wenn er in einen derartigen Fehler verfällt, die Betrachtung von neuem beginnen, d. h. von der Mitte der großen Zehe an. Gleichzeitig

mit der Überführung der gedachten Extremitäten in den erwähnten Zustand verbreitet sich über den ganzen Leib des Kontemplanten ein Gefühl der Wärme und besonders unter dem Herzen macht sich ein Brennen bemerkbar. Nach diesem ersten Akt ruft der Dayanci durch dieselbe Vorstellung von Geschwüren an seinem ganzen Leibe den gleichen Effekt hervor, von den Fußsohlen bis zum Scheitel, bis der ganze Körper eine einzige weiße eiternde Wunde bildet, worauf er selbst zum Skelett wird. Sobald er mit sich selbst eine solche Verwandlung hat vor sich gehen lassen, macht er alle Wesen, die das Universum bevölkern, ebenso zu Skeletten. Klar schaut er, wie sie alle auf die Wirkung seines Willens hin die äußere Hülle ihres Leibes, Fleisch, Blut, Nerven und Adern, kurz, alles Materielle ablegen und vor ihm eine Masse formloser Knochen bilden. Diese Skelette klirren aneinander, brechen und zerstieben wie die Scherben eines tönernen Gefässes. Plötzlich lodert eine mächtige Flamme empor und verzehrt die Gebeine. Während dieser Visionen kommt es vor, daß der Kontemplant, von Entsetzen ergriffen, am ganzen Leibe bebt und nicht eher aus der Verzückung erwacht, als bis ihn der Lehrer weckt. Wenn er aber infolge der Zerstreuung seiner Gedanken selbst nach längerer Zeit nicht mit dem Schauen der Skelette begnadet wird, so versenkt er sich solange in die Betrachtung des eigenen, bis sich in ihm so deutlich die Gerippe der übrigen Wesen wiederspiegeln, wie die Sterne des Himmels im klaren Wasser. Heftige seelische Erschütterungen, die der Kontemplant während der oben geschilderten Visionen durchlebt, wie auch wechselnde Gefühle des Ekels und der Furcht dienen für ihn als heilsame Arznei gegen sinnliche und weltliche Neigungen. Befreit er sich durch die voraufgehende Betrachtung nicht völlig von leidenschaftlichem Verlangen und der Anhänglichkeit an die Materie, dann schreibt ihm der Meister eine neue Reihe von Visionen vor, ebenso abschreckend und schauerlich. Alles, was nur eine angespannte Phantasie Ungeheuerliches schaffen kann, erscheint wiederum vor ihm auf Weisung des Lehrers. Manchmal bietet sich seinen Blicken das Bild verschiedener Unreinheiten, bald wird er durch Phänomene furchtbarer

Szenen entsetzt, wie z. B. des Brandes des Weltalls, von Dämonen gigantischer und monströser Gestalt, des Kampfes von Drachen, Schlangen und wilden Tieren, so daß ihn schließlich die Kräfte völlig verlassen und er mehrere Tage krank darniederliegt. Als Merkmal einer vollkommenen Befreiung des Kontemplanten von leidenschaftlichen Regungen gilt folgendes: Er erschaut einen aus seinem eigenen Skelett hervorgehenden hellen Stern, geschmückt mit goldenen Kügelchen; wenn die Zahl dieser Kügelchen zwischen zwanzig und vierzig beträgt, so bedeutet das erfolgreichen Verlauf der Meditation. Dann nimmt von seiner Stirne eine lichte Perle ihren Ausgang. Anfänglich verharrt sie an ein und derselben Stelle, dann senkt sie sich nieder und durchdringt die Erde wie auch die drei anderen Schichten des Weltgebäudes: Wasser, Feuer und Luft. Verfolgend, wie sie die Sphäre der Erde durchwandert, bemerkt der Kontemplant, wie sein eigener Leib und alle ihn umgebenden Objekte erstarren und hart werden. Geht die Perle durch die Feuerschicht, dann wird sein Körper leicht. Zieht sie durch die Fluten des Wassers, dann dringt auch an seinen Leib und an die ganze Umgebung Wasser. Schwebt sie schließlich durch das Reich der Lüfte, dann nimmt auch sein Körper den Aggregatzustand der Luft an. Nachdem die Perle den leeren Raum und das Ende des Alls erreicht, kehrt sie zurück und geht mit dem sie begleitenden Licht in den Nabel des Kontemplanten ein.

Zwecks Befreiung von intellektueller Umnachtung schreibt der Meister dem Betrachtenden den Samâdhi der Buddhavision vor. Sein Inhalt ist folgender: Vorbereitend für sein Unterfangen stellt sich der Kontemplant im Verlaufe von sieben Tagen lebendig und detailliert das Bild Buddha's in all' seiner Majestät und Schönheit vor. Nachdem er es seinem Innern fest eingeprägt, zieht er sich in die Einsamkeit seiner Zelle zurück und konzentriert mit geschlossenen Augen seine Gedanken darauf. Dann richtet er sein Sinnen ausschließlich auf die Stirn, und bald gehen aus ihr Buddhagestalten, eine nach der anderen, hervor, von genau demselben Aussehen, wie er sich Buddha vorgestellt. Erschaut der Asket eine zahllose Menge Buddha's, die sich von der Stirn

nur auf eine geringe Strecke entfernen und wieder zurückkehren, so bedeutet das, daß er noch auf einer niedrigen Stufe seines heiligen Strebens steht. Verlassen ihn aber die Buddha's auf eine um vieles größere Entfernung, so ist das ein Kennzeichen der mittleren Stufe des Erfolges in der Askese. Ziehen sie aber in außerordentlich weite Fernen, sodaß der letzte in ihrer Reihe nurmehr als ein Punkt erscheint und kehren sie dann alle von neuem zurück, so gilt das als Merkmal, daß der Meditierende schon eine hohe Stufe geistlicher Übung erlangt. Während der Annäherung der Buddha's an den Kontemplanten nimmt die Erde eine goldene Färbung an und wird eben, wie die flache Hand, rein und durchsichtig, wie ein Spiegel. Dann richtet der Asket seine Gedanken auf das Herz, und bald beginnen auch von dieser Stelle Buddhas auszugehen, die in den Händen ein Saphirvacir (*vajra*) halten. Aus beiden Enden der letzteren kommen Heilige der drei Rangklassen hervor, von einem größeren oder geringeren Lichtschein umgeben, je nach dem Grade ihrer Heiligkeit. Sobald alle Buddha's bis auf den letzten das Herz verlassen haben, dann macht dieser Halt und stützt sich mit dem Vajra auf das Herz. Nach einiger Zeit aber kehren alle der Reihe nach wieder in dies Organ des Kontemplanten zurück. Steht der Asket auf einer hohen Stufe sittlicher Vollkommenheit, so beginnen sofort darauf aus allen seinen Poren Buddha's in endloser Zahl herauszutreten, die den ganzen sichtbaren Raum in den vier Weltrichtungen einnehmen und sich dann wieder in seinen Leib versenken. Nach dieser Erscheinung konzentriert der Meditierende sein Sinnen und seinen Blick auf den Nabel und wird an ihm eine Bewegung gewahr. Die Aufmerksamkeit verdoppelnd, erschaut er dort, einem Gänseei ähnlich, eine Erhöhung von blendender Weiße. Plötzlich verwandelt sie sich in einen prächtigen Padma, dessen Stengel aus reinstem Saphir, die Blütenkrone aus Gold besteht. Auf dieser Blume thront ein Buddha, aus dessen Nabel gleichfalls ein Padma hervorwächst, auf ihm ein neuer Buddha, und so fort. Wenn dergestalt Lotosblumen mit Buddha's die ganze Weite einnehmen, die sich in der Vorstellung des Asketen malt, dann tritt der entfernteste in den Nabel des nächsten, ihm

folgenden Buddha ein, und so kehren sie nach und nach einer in den anderen zurück, bis schließlich der letzte im Kontemplanten verschwindet. Bei weiterer Betrachtung treten aus allen Poren seines Körpers Padmablumen mit Buddha's hervor, erfüllen den ganzen Luftraum mit einem endlosen Rankenwerk und kehren dann sämtlich an ihren Ausgangspunkt durch den Nabel zurück. Dabei empfindet der Asket ein ungewöhnliches Leichtigkeits- und Wonnegefühl: sein Leib wird rein und licht, als ob er nur aus Edelsteinen bestände. Doch damit ist die Betrachtung Buddha's noch nicht zu Ende. Der Kontemplant setzt unter Anleitung seines Meisters das Anschauen des Nabels fort, und bald züngelt aus dem Scheitel seines Hauptes eine fünffarbige Flamme, die fünf wunderbare Dinge birgt. In dieser Flamme sitzt Buddha, von einer strahlenden Wolke umgeben. Aus seinem Munde fällt eine zahllose Menge Lotosblumen, die das Universum füllen. Dann entspringen dem Nabel Buddha's fünf Löwen, die alle die herausgefallenen Blumen verzehren und wiederum an ihren Ort zurückkehren. Gleichzeitig mit der Rückkehr der Löwen in den Buddha verschwindet auch die fünffarbige Flamme in seinem Leibe, während er selbst in den Betrachtenden durch dessen Scheitel eingeht. Dieser Samâdhi heißt der Löwensprung. Der Leib des Kontemplanten taucht hierbei in goldenen Schein und auf seinem Nabel bildet sich eine runde Erhöhung, weiß und rein, wie ein Himmelslicht. In der Nähe des Nabels und um die Hüften herum erblickt der Asket vier Buddha's, von deren jedem ein heller Sonnenstrahl ausgeht, bei dessen Licht der Asket alle Gegenstände im Weltall erspäht. Verschwinden die Buddha's, dann bleibt an ihrer Stelle eine weiße Flamme zurück, die den Kontemplanten nach allen Richtungen durchschneidet. Bald tritt sie hinten heraus, bald zeigt sie sich vorn, bald dringt sie in die rechte Seite ein und kommt auf der linken wieder hervor, bald verschwindet sie, umgekehrt, auf der linken, um auf der rechten zu erscheinen. Nach allen diesen Vorgängen wird der Körper des Dayanci durchsichtig und rein, und ein blendendes Weiß legt wie eine Wassermasse seine Fluten um ihn.

Noch eine andere Betrachtung Buddha's gibt es, mit

deren Hilfe der Asket geistliche Furchtlosigkeit erreicht. Man nennt sie die Anschauung Buddha's in seinem sterblichen und seinem geistigen Leibe, und sie besteht in folgendem: Nachdem der Meditierende sich das Bild Buddha's so lebendig vorgestellt, als ob er sich vor ihm befände, geht er diese Erwägungen zu seiner Belehrung durch: „Das Gesetz des Alters, der Krankheit, des Todes und der Leiden in den Wiedergeburtsstadien lastet auf dem Menschen. Selbst bei einer Neuexistenz im Lande der Himmelsbewohner trägt er heftiges Verlangen nach Vergnügungen der Sinnenlust und findet nichts, was seiner Seele einen Halt bieten könnte. Gerät er aber auf eine der Stufen der niederen Wiedergeburten, so ist er unter Qualen und Furcht nicht einmal an etwas Gutes zu denken imstande. Wohin ich auch immer meinen Blick wende, überall treffe ich auf schnelle Vergänglichkeit, Zerfall und Tod, die wie grimmige Feinde unablässig über die belebten Wesen herfallen und ihnen mit den Leiden neuer Daseinsformen in zahllosen *Galab* drohen. Ich will darum um das Heil meiner Seele sorgen und sie behüten wie eine stillende Mutter ihr Kind.“ Nach solchen Reflexionen stellt sich der Kontemplant Buddha in der Hülle des sterblichen Leibes vor, und zwar zu der Zeit seines irdischen Daseins, da er der Menschheit seine Majestät und Weisheit offenbarte, da er von hellem Licht umflossen und geschmückt mit den zweiunddreißig körperlichen Vorzügen[1]) den gläubigen Anhängern seine Lehre von den Mitteln der Erlösung und den Wahrheiten der Allwissenheit predigte. Dann empfindet der Asket ein Wohlgefühl, ähnlich jenem, wenn man in der heißen Jahreszeit in kühles Wasser taucht, oder im Winter in warmes.

Die Betrachtung des geistigen Buddhaleibes ist das Nachsinnen über seine moralischen und intellektuellen Vollkommenheiten. Der Kontemplant meditiert über die grenzenlose Liebe und Barmherzigkeit Buddha's, mit der er die Lebewesen von den Leiden erlöst, welche mit den Wiedergeburten verknüpft sind, und sie der Seligkeit des Nirvâṇa zuführt. Dann denkt er an die anderen Vollkommenheiten Buddha's. Ge-

[1]) »Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien«, Berlin 1900, pag. 138.

langt er dabei infolge plötzlichen Verscheidens nicht an das Endziel dieser Erwägungen, dann wird er auf alle Fälle entweder als Mensch edler Herkunft wiedergeboren oder in den Welten, in welchem inkarnierte Buddha's ihre Lehre verkünden.

Gegen Zorn und Haß, die letzten unter den Mängeln der menschlichen Natur, wird der Samâdhi der Liebe vorgeschlagen. Zu diesem Zweck stellt sich der Asket die Lebewesen in drückender Qual vor. Zu seinen Füßen erscheint ein feuriger Schlund, von Wänden umgeben und von Sündern wimmelnd. Aus jeder Pore ihrer verunstalteten Leiber rinnt Blut. Von unbeschreiblichen Qualen gemartert, geben sie schreckliche Schmerzenslaute und Stöhnen von sich. Weiter malt die Phantasie dann dem Kontemplanten aus, wie diese Sünder sich in einen See von Eiter und Blut stürzen, dessen Fluten sich in Flammenströme verwandeln, die alle ihre Opfer verzehren. Unter solchen Erscheinungen erweckt der Betrachtende in sich Furchtlosigkeit und das Gelübde, die Dulder retten zu wollen, ablegend, führt er sie aus dem Schlund heraus, indem er mit der Hand die Wände berührt, worauf diese zusammenfallen. Bei der folgenden Etappe des Samâdhi überkommt den Asketen angesichts der gepeinigten Kreaturen ein so starkes Gefühl des Mitleids zu ihnen, daß plötzlich seinen Augen Tränen wie Regen entströmen. Er wischt sie weg und bringt mit ihnen das gierige Flammenmeer zum Verlöschen. Die Glut erlischt und im See bleibt nur eine Anhäufung von Eiter und Blut zurück. Kraft derselben Barmherzigkeit läßt der Asket aus seinem Leibe Wasssermasssen hervorbrechen, die alle Unreinigkeiten aus dem See fortspülen und ihn mit reinem, klarem Wasser anfüllen. Dann wächst aus ihm eine Blütenpflanze baumähnlich empor. Sowie die geretteten Wesen sie erblicken, streben sie darauf zu. Doch der Kontemplant heißt sie vorher das Wasser des Sees austrinken und sich damit waschen, und führt sie dann, selbst das Gewächs erklimmend, dorthin. Da er sieht, daß sie von Hunger geplagt werden, sättigt er sie mit plötzlich auftauchenden Speisen und macht ihren Leiden ein Ende. Nach und nach nimmt die Blütenpflanze immer größere Ausmaße an und wächst um mehrere Stockwerke. Der Asket begibt sich gemeinsam mit

den Wesen auf die zweite Plattform, wo er ihnen ein Mahl anbietet und eine Predigt über die Notwendigkeit der Buße als der Hauptbedingung in Sachen des Erlösungswerkes hält. Dann steigt er mit ihnen noch höher und unterweist sie hier über die Lehre von der Vergeltung für die Taten in den Welten der Wesensklassen. Darauf erhebt er sich in die vierte Sphäre und lädt alle unten Gebliebenen dorthin ein. Hier erfüllt sich sein Herz mit Freude, denn er findet da kostbare Metalle und edle Steine, Kleidung und alle möglichen Speisen und gibt das alles den Kreaturen hin. Während dieses Mahles singen die Himmelsbewohner heilige Hymnen, die sie auf Instrumenten begleiten. Erquickt durch diese freudigen Darbietungen, verkündet ihnen nun der Asket die höhere Lehre. Schließlich erklimmt er mit ihnen die oberste Sphäre, wo er auf eine große Menge verschiedenster süßer und aromatischer Früchte stößt, die er gleichfalls verteilt. Da erscheint mit einem Male auf dem Gewächs ein blumiger Opferaltar, welcher das Bündel eines heiligen Buches, der „Schrift der Weisheit" (*bilik-ün nom*) trägt. Der Kontemplant läßt die Wesen Blumen und Weihrauch dem heiligen Buche zum Opfer darbringen und fordert sie auf, Seele und Leib mit Hilfe von Betrachtungen zu reinigen, um sie würdig zur Annahme der erhabenen Lehre Buddha's vorzubereiten. Dann legt er ihnen die in dem Werke enthaltenen Thesen aus und setzt seinen Vortrag solange fort, bis ein helles und intensives Licht die Blütenpflanze und alle Kreaturen umflutet. Unter dem Einfluß dieses Lichtes geraten die Wesen in Entzücken und schweben nach allen Richtungen auseinander, seinen Strahlen folgend. Aus dem Leibe des Asketen löst sich gleichfalls Licht, das er sich ausdehnen und allseitig verbreiten läßt. Darauf verschwindet alles, und ringsherum herrscht nur Leere. Damit endet der Samâdhi der Barmherzigkeit, und hier liegt auch die Grenze der niederen Betrachtungen, welche mit der Welt der Gelüste zu tun haben. Dann beginnt eine Stufenleiter, von Dhyâna's, die nach der Lehre des Buddhismus auf den Gipfel völliger geistlicher Vollkommenheit führt. Diese Betrachtungen tragen, wie ich oben gesagt habe, einen besonderen Charakter: sie bestehen nur aus abstrakten Vorstellungen und machen Schritt für

Schritt die Seele von allen Formen und Bedingungen der Existenz frei.

Ebenso wurde auch schon darauf hingewiesen, daß diese höheren Betrachtungen den beiden oberen Welten der buddhistischen Kosmologie entsprechen, die zusammen acht Himmel bilden. In dieser Beziehung stellen die Samâdhi's, die zur Gruppe der höheren Betrachtungen gehören, an sich selbst ein untrennbares System dar, die „acht Entsagungen" (*naïman tebcil*) oder die „acht Übergänge" oder, schließlich, die „acht Selbstversenkungen" genannt. Die Bezeichnung „Übergänge" charakterisiert ihre Bedeutung, denn sie dienen nur als Stufen auf der Leiter allgemeiner Selbstvervollkommnung, so daß ein Haltmachen auf irgendeiner derselben nichts anderes beweist, als entweder beschränkte Aufnahmefähigkeit oder unwürdigen Zustand des Asketen. Die vier ersten „Entsagungen" oder „Übergänge" korrespondieren mit der Welt der verklärten Formen, in welcher nach der exoterischen Lehre des Buddhismus die Menschen für gewöhnliche Tugenden wiedergeboren werden. In der buddhistischen Mystik hat das damit aber noch eine andere Bewandtnis. Die letzten vier Stufen entsprechen der immateriellen Welt, von der man einen genauen Begriff nur durch das Betrachtungssystem der Buddhisten gewinnen kann. Die kosmographischen Auskünfte darüber sind sehr dunkel.

Wer zur höheren Kontemplation übergeht, muß schon kurz mit den Schwierigkeiten der Selbstversenkung bekannt und in den Dingen des Dhyâna erfahren sein. Vor allem hat er seinen Geist in eine einheitliche Verfassung zu bringen und muß fest in der Überzeugung von der Unreinheit und der Unbeständigkeit sinnlicher Befriedigung, an der die Menschen Wohlgefallen finden, gewurzelt sein.

In dieser Überzeugung versenkt er sich in den Samâdhi des Schauens von Unreinheiten und weißen menschlichen Skeletten, um einerseits seine Verachtung gegenüber sinnlichen Trieben zu stärken, andererseits, um sich zur Aufnahme der Eindrücke aus der transzendentalen Welt vorzubereiten. Er verharrt in diesem Samâdhi solange, bis aus den Gebeinen seines eigenen Gerippes Strahlen eines Lichtes von solcher

Helle hervorzuschießen beginnen, daß der Asket dabei sein Herz, den Sitz der Gedanken, erschaut und die Fähigkeit gewinnt, des letzteren Veränderungen so klar wahrzunehmen, wie einen Wasserstrahl in einem gläsernen Röhrchen. Dann taucht er in selige Untätigkeit mit seinem ganzen Wesen unter und empfindet unsägliches Wohlbehagen. Das bildet die höhere Betrachtungsstufe in der sinnlichen Welt. Leute mit intensiver Aufnahmefähigkeit erreichen diesen Zustand im Verlaufe von einer Woche gesteigerter Anstrengung, andere in drei Wochen, wieder andere aber können zeitlebens nicht an dieses Ziel gelangen. Fundamentale Hindernisse hierbei sind: moralische Mängel, Unbußfertigkeit inbezug auf die Sünden, verkehrte Überzeugungen der Vernunft und Todsünden, auch wenn sie in den Präexistenzen begangen worden sind. Doch stets soll der Kontemplant dessen eingedenk sein, daß der von ihm erreichte Höhengrad im Hinblick auf die weitere Vervollkommnung nur eine Übergangsstufe ist, und deshalb darf er auf ihr nicht in Sorglosigkeit einschlafen. Hier ist Nachsinnen über die Nichtigkeit wollüstiger Genüsse ganz besonders vonnöten. Drohen im Asketen irgendwelche Leidenschaften zum Durchbruch zu kommen, so soll er sie gleich im Keime durch passende Erwägungen ersticken. Ein Dahindämmern in diesem Zustand ist für ihn besonders gefährlich. Um das von sich fern zu halten, stellt er sich den Herrscher des Todes vor, wie er dasteht, bereit, ihn mit dem Schwertschlag des Schicksals zu treffen. Tritt dieser Zustand nachts ein, dann wäscht er sein Gesicht mit kaltem Wasser, blickt nach allen vier Himmelsrichtungen und stellt die frühere Makellosigkeit der Gedanken entweder durch Betrachtung der Sterne oder durch Nachsinnen über Buddha und seine hehre Lehre wieder her. Unter ähnlichen Methoden und Vorsichtsmaßregeln wird er schließlich von den Bedingungen der sinnlichen Welt völlig frei und vollzieht den Übergang aus dieser in jene der lichtstrahlenden Formen.

Das Eintreten des Kontemplanten in die erste (Himmels-) Sphäre der lichtstrahlenden Formen äußert sich darin, daß sein Körper durchsichtig wird. Die allerreinsten Elemente der Welt dieser Formen durchdringen sein ganzes Wesen, wie

strömende Wasser die trockene Erde tränken — sein Leib wird leicht und harmonisch. Dieser plötzliche Übergang bringt in der Seele des Betrachtenden eine heftige Erschütterung hervor. Er erwacht gleichsam wie aus einem tiefen Schlaf und empfindet ein noch nie dagewesenes Wohlbehagen, ähnlich jenem, das man durchmacht, wenn man zur Zeit drückender Hitze in kühles Wasser taucht. Anfänglich ist dieses Gefühl verworren und unbestimmt, weil es durch ein starkes Empfinden gedämpft wird. Sobald es sich aber nach und nach legt, beginnen auch die Verstandeskräfte des Kontemplanten ihre Tätigkeit. Er erschaut eine für ihn völlig neue Sphäre, die auch der geringsten Neigung zu sinnlichem Verlangen fremd ist, und die verklärte Gestalt seines Leibes. So erzeugt ein kräftiger Schlag an eine Glocke zuerst einen sich überstürzenden und ungleichmäßigen Klang, der dann allmählich in einen ebenen und ruhigen Ton übergeht. Infolge dieses Erlebens empfindet der Asket ein unbeschreibliches Wohlbehagen, das noch mehr wächst, wenn er den gegenwärtigen Zustand mit dem früheren vergleicht, über Buddha meditiert und das Gefühl der Barmherzigkeit gegenüber den Wesen, welche noch durch die Fesseln der Sinnlichkeit gebunden sind, Raum gewinnen läßt. Auf dieser Stufe kann der Kontemplant Versuche über die Macht des Samâdhi anstellen und vermittelst der ihm innewohnenden Energie den ganzen grenzenlosen Raum in verschiedenen Farben, blau, gelb, rot, weiß, erscheinen lassen oder ihn in Erde, Wasser, Feuer oder Äther verwandeln. Doch der Haupteffekt, der auf dieser Stufe in der Seele des Asketen zur Geltung kommt, ist das beständige Empfinden oder die Aufnahme von Eindrücken der neuen Welt und eine Auffassung oder Regsamkeit des Intellekts, die durch diese Empfindung ausgelöst wird. Doch können diese seelischen Bewegungen ihm auch zum Fangstrick werden, obgleich ihr Objekt ein moralisch einwandfreies oder indifferentes ist. Wenn die Seele sich fest an das kettet, was sie durchlebt, und mit den Eindrücken intim wird, so bedeutet das einen Stillstand, und sie vermag nicht auf eine höhere Stufe der Betrachtung überzugehen. In dieser Beziehung werden Empfinden und Auffassung auf den Kontemplanten dieselbe Wir-

kung ausüben, wie gemischte Geräusche (verschiedenen Ursprungs) auf einen Menschen, der schlafen will. Als Folgeerscheinung kann auch der Fall eintreten, daß Empfinden und Auffassung ihn wieder in die Bedingungen des Daseins in der Welt der Gelüste zurückbringen, ähnlich wie der Wind zuerst das Wasser in Bewegung und dann vom Grunde Schmutz nach oben bringt und es trübe macht. Auf Grund eben dieser Überlegungen stellt der Asket die Tätigkeit seiner Verstandeskräfte und das Empfinden ein und versetzt sich mit Hilfe der Selbstversenkung in die zweite Himmels-Sphäre der Welt der lichtstrahlenden Formen.

Das erste Merkmal des Betretens dieser Stufe der Beschauung ist eine tiefe Ruhe der Seele als Folge der Lossagung von Empfindungen und Auffassungen. Die Seele des Kontemplanten wird hierbei so rein und gewissermaßen durchsichtig, wie ein Gewässer in ruhigem und unbewegtem Zustande, wenn sich in ihm Himmelslichter und Berge völlig klar wiederspiegeln. Diese reine Ruhe der Seele heißt heiliges Schweigen oder innere Reinheit. Doch in demselben Maße, wie der Betrachtende sich dem Einfluß dieser neuen Sphäre unterordnet, verspürt er auch ein Entzücken, welches das Wohlbehagen der ersten Stufe bei weitem übertrifft. Dieses Entzücken bildet ein unterscheidendes Charakteristikum der zweiten Beschauungsstufe; doch ähnlich dem Empfinden und der Auffassung der ersten ist es nichts mehr und nichts weniger als ein Übergangsstadium. Wenngleich es sich für den Kontemplanten hier auch um ein Gefühl, rein und ohne fremde Beimischung, handelt, so soll er sich doch nicht daran klammern, denn jedes Festhaften ist schon ein Nachteil und endet gewöhnlich mit Gram oder Leiden. Entzücken ist auf den höheren Stufen der Betrachtung ein unfeines Gefühl, weshalb der Kontemplant sich beeilt, davon frei zu werden und in die dritte Sphäre überzugehen.

Das Wesen dieser dritten Stufe der Betrachtung liegt in einem Genießen, doch nicht in jenem, das Bestandteil der ersten und zweiten ist, sondern, wenn man so sagen darf, in einem solchen ohne Wohlbehagen und ohne Entzücken. Sein charakteristisches Merkmal kommt darin zur Geltung, daß

es 1. das ganze Wesen des Kontemplanten in seinen Bann zieht und 2. in voller Fülle zum Ausdruck gelangt, während auf den beiden niederen Stufen eine so reichliche Entfaltung infolge jenes verworrenen Gefühls nicht möglich ist, das im ersten Falle der Empfindung und Auffassung, im zweiten dem pulsierenden Auftreten der Verzückungen entspringt. Zwischen dem einen und dem anderen Genießen besteht derselbe Unterschied, wie zwischen dem Wohlbehagen, das ein erhitzter Mensch empfindet, wenn er sein Gesicht mit kaltem Wasser wäscht, und dem, wenn er zur heißen Jahreszeit mit dem ganzen Leibe in kühles Wasser untertaucht. Immerhin kann die Seele des Asketen in diesem Zustande des Genießens drei Unzulänglichkeiten durchmachen, nämlich entweder die Energie verlieren oder in heftige Bewegung geraten oder schließlich in Finsternis und Trübsal versinken. Im ersten Falle steigert der Kontemplant nachhaltig die Funktionen seines Intellekts, im zweiten schränkt er sie ein oder läßt sie ganz aufhören, im dritten endlich stellt er den früheren Zustand durch Nachsinnen über die tiefe und treffliche Lehre Buddha's wieder her. Klar ist es, daß der Asket, da der Genuß auf der dritten Stufe ein außerordentlich hoher, dem Zwange gehorchend, alle seine seelischen Kräfte anstrengt, um diesen Zustand zu erhalten. Aber das eben bringt ihn auch in Aufregung und dadurch wird das Genießen zum Leiden. Deshalb verwirft der Betrachtende dieses Stadium als ein zeitweiliges, das außerdem noch schwer aufrecht zu halten ist, und sucht Beruhigung in der vierten Himmelsphäre.

Beim Betreten der vierten Dhyânastufe rottet der Asket jedes Gefühl von Freude und Trauer, von Genuß und Leid in sich aus und bewahrt seine Seele in völliger Einfalt. Darum ist das charakteristische Merkmal dieser Stufe ein leidenschaftsloser Zustand der Seele, die ob der Freuden auf den niederen Stufen kein Bedauern trägt, ja, nicht einmal mehr an sie denkt. Diese niederen Grade der Betrachtung waren nicht nur nicht imstande, der Seele jene Einfalt zu vermitteln, nein sie waren für dieselbe vielmehr das, was der Wind für ein brennendes Lämpchen an ungeschützter Stelle ist. In dieser Beziehung ist die vierte Stufe der absolute Zustand, die drei

ersten aber dienen nur als Ansätze, genau so wie die Abhänge eines Berges zu seinem Gipfel führen. Die Buddhisten nennen diese Stufe das Stadium der Unbeweglichkeit, der unbeirrbaren Selbstversenkung, der Beruhigung. In den Höhen dieser geheimnisvollen Sphäre, an dieser Grenzmark der Welt der verklärten Formen, ist der Kontemplant schon über alle Kräfte der Natur erhaben: er sieht alles, was im Kosmos vorgeht, vernimmt alle Reden, kennt alle Gedankengänge der Wesen, erinnert sich seiner Präexistenzen, kann ungehindert das Universum durcheilen. Seine Gefühle erweitern sich zu einer grenzenlosen Fülle: ergibt er sich jenem der Liebe, dann umfängt er damit die ganze Welt, Freunde und Feinde, Nahe und Ferne, und schließt darin auch alles ein, was da „kreucht und fleucht", bis zu den kaum bemerkbaren Insekten. Läßt er das Gefühl der Barmherzigkeit walten, so hat er Mitleid mit der ganzen Welt und sieht selbst in den Genüssen der Wesen nur die Leiden. Wenn er beim Nachsinnen über die Erhabenheit der Lehre Buddha's, die die Menschheit vom Elend befreit und sie zur Stätte der Beruhigung führt, in Entzücken gerät, dann läßt er alle Wesen, die das Weltall bewohnen, an dieser Freude teilnehmen. Versinkt er schließlich, nachdem er sich von allen Gefühlsfunktionen losgesagt, in Leidenschaftslosigkeit, dann führt er diesen Zustand bis zur Verneinung der Wirklichkeit der Erscheinungen und ausschließlicher Anerkennung einer alles durchdringenden Leere durch. Auf dieser Stufe kann sich der Kontemplant in spezielle Samâdhi's versenken, die einen höheren oder geringeren Grad der Wohltätigkeit gegenüber den Kreaturen zum Ziel haben. Solche sind die Samâdhi's der Festigkeit, der Majestät, der Beschwörungen, welcher die Wirkungen von Gift aufhebt und physisches Elend beseitigt, wie Hagel, Epidemien usw., der Samâdhi, der Dämonen verscheucht, jener, der Regenwolken zur Zeit der Dürre, der Errettung und Behütung der Menschen auf Wasserwegen, des Versehens mit Speise und Trank in der Wüste, der Reichtum verschaffende, jener der Belebung von Menschen, welche in Ohnmacht liegen, der Samâdhi der Auferweckung vom Tode, der Wiedergabe des Gehörs den Tauben, der Sehkraft den Blinden, der Sprache den Stummen u. s. f.

Aber wie hoch auch immer die Vollkommenheit sein mag, die der Asket auf der vierten Stufe der Betrachtung erreicht, sie bildet noch nicht die letzte Grenze, denn hinter ihr liegt noch die ganze Region der unkörperlichen Welt. Diese Welt besteht, ähnlich jener der lichtstrahlenden Formen, gleichfalls aus vier Himmelssphären, denen in der Betrachtung vier Samâdhi's entsprechen. Der erste Himmel heißt die Region der grenzenlosen Leere, der zweite — die des schrankenlosen Wissens, der dritte — die Region des Nicht-Seins und endlich der vierte — die der Verneinung von Denken und Nicht-Denken.

Die erste Stufe in der Betrachtung der unkörperlichen Welt ist der Samâdhi der Leere. Um sie zu erreichen, befreit sich der Asket von den Formen der sichtbaren Welt durch die folgenden Gedankengänge: „Alles, was eine Form hat, ist zeitweilig, nicht selbständig, nichtig und verursacht nur Leiden. Unterwirft man die Formen einer Analyse, dann erhalten wir als Ergebnis, wenn man sie in ihre Komponenten und sogar Atome zerlegt, rein nichts; deshalb hat auch unser Leib, als aus Teilen zusammengesetzt, keine selbständige Existenz. Nehmen wir beispielsweise einen Teil des menschlichen Körpers, das Organ des Sehens. Das „Auge" besteht aus zehn Elementen: den vier groben Grundstoffen, Erde, Wasser, Feuer und Äther, den vier feinen, Farbe, Geruch und Empfindungsvermögen des Körpers und schließlich aus schwarzen und weißen Kreisen. Löst man das „Auge" in diese Teile auf, so ist es als solches natürlich nicht mehr da. Ein Lichtstrahl, rein und ohne Beimischung, der die Funktion des Sehens auslöst, ist schließlich auch das Produkt (der Wirkungen) der vier Elemente, und obgleich er nichts Fremdes an sich hat, verrät er bei der Berührung mit den Objekten sein wahres Wesen und zerfällt. Dabei nennen wir „Auge" das, was die Objekte wahrnehmen kann; wenn es aber keine Objekte gibt, so gibt es auch selbstverständlich kein „Sehen". Nach dieser Methode werden auch alle übrigen Teile des Leibes hinsichtlich ihrer Existenz annulliert, darauf alle materiellen Formen und endlich die Wesen, alles wird der Zerlegung unterworfen und erweist sich als Leere. Nachdem dergestalt den

Formen das Siegel der Verneinung aufgedrückt worden, richtet der Asket seine Aufmerksamkeit auf die Leere des eigenen Körpers, so auf den Mund, die Nase, die Kehle, die Augen, die Brust und den Magen, fest davon überzeugt, daß Formen — Unrast sind, Leere dagegen — Ruhe. Sobald seine Seele diese Gewißheit in dem Gedanken an die Leere gewinnt, dann beginnen die Leere-Vorstellungen hinsichtlich seines eigenen Leibes allmählich solange an Ausdehnung zuzunehmen, bis schließlich sein Körper ganz und gar verschwindet. Darauf führt der Kontemplant auch alle anderen Formen in diesen Zustand über, sodaß für ihn endlich Alles in eine allgemeine Leere übergeht. Die gesamten Funktionen seiner Seele sind in diesem Zeitraum ausschließlich auf die Leere gerichtet. Im Resultat reißt sich seine Seele völlig von Formvorstellungen los und schwebt geschwind durch die unermeßliche und grenzenlose Weite dahin, wie ein Vogel, der seinem Käfig entschlüpft, in den er bisher eingeschlossen war. Darin besteht eben der Samâdhi der Leere, welcher die abstrakte Idee des schrankenlosen Raumes zum Gegenstand hat.

Doch auch auf dieser Stufe der Betrachtung macht der Asket noch nicht Halt, denn ihm geht die Erkenntnis auf, daß die Leere auch nur eine seiner Vorstellungen, mithin den Bedingungen der Existenz unterworfen ist, d. h. sie war anfänglich da, dann aber wird sie nicht vorhanden sein, sie existierte früher nicht, um darauf zu erscheinen, folglich ist sie nicht irgend etwas Ewiges oder Unveränderliches. Darum bricht der Betrachtende seine Beziehungen zur Leere ab und strebt die höhere Selbstversenkung an. Er erkennt, daß erstere ein Produkt seiner persönlichen Kraft der Verstandesfunktionen ist, und in der Annahme, daß nur diese Kraft allein wahr ist, konzentriert er eben auf sie seine Gedanken. Zu gleicher Zeit wird denn auch das Vermögen seiner Verstandesfunktionen klarer und klarer, weiter und weiter, wie die Flamme einer Leuchte oder wie ein Gewässer, das über seine Ufer tritt, und umfaßt das Vergangene, das Gegenwärtige und Zukünftige in Grenzenlosigkeit und Unermeßlichkeit. Darin besteht der Samâdhi des schrankenlosen Wissens mit dem abstrakten Inbegriff von der Zeit.

Ferner aber kommt dem Kontemplanten zum Bewußtsein, daß die Macht der Verstandesfunktionen genau genommen auch nur ein Trugbild ist, dem keine Realität zu Grunde liegt. Denn es erscheint in Abhängigkeit von fremden Objekten und es verschwindet, sobald diese verschwinden, sowie die Wahrnehmung von Gerüchen aufhört, wenn sie verwehen. So ist denn sinnliches Begehren Illusion, die Formen — Illusion, die Leere — Illusion, die Macht der Verstandesfunktionen — Illusion. Alles Trug und folglich — Nicht-Sein. Darum muß im Nicht-Sein die Beruhigung verborgen liegen. Mit diesem Gedanken vertieft sich der Asket in den Samâdhi des Nicht-Seins, d. h. in einen Zustand außerhalb der Bedingungen von Raum und Zeit. Trotzdem aber bleibt im Kontemplanten noch immer die Tätigkeit der Seele wirksam. Worin äußert sich diese Tätigkeit? In der Überzeugung vom Nicht-Sein, entgegengesetzt der Überzeugung vom Sein, die in allen niederen Sphären herrscht. Die Überzeugung vom Nicht-Sein ist eine exklusive und mithin wandelbare Anschauung, welcher der leidenschaftliche Hang zu dieser Überzeugung auf dem Fuße folgt, diesem aber wieder — Verfinsterung des Intellekts und dann weiter — die Wiedergeburten. Deshalb verwirft der Betrachtende die Region des Nicht-Seins und erhebt sich zur höchsten in den drei Welten, in der es nach der Ausdrucksweise der Buddhisten weder Denken noch Nicht-Denken gibt, ein rein negativer Zustand, der die Idee des Ruhens der Vernunft in sich schließt. Doch ist diese Idee der Ruhe im Hinblick auf ihre negative Eigenschaft so unbestimmt, daß sie eher als ein Übergangsgebiet oder als ein Bindeglied zwischen der vorhergehenden Region und der endlichen Lossagung von der Welt gelten kann. Allem Anschein nach bewegen sich die Buddhisten, sobald sie den Betrachtungsmethoden in einer höheren Schauungs-Sphäre ihren Platz angewiesen, nur auf den Pfaden absoluter Verneinung, die Anwendung jedes positiven Ausdrucks ängstlich vermeidend, denn jeder ausschließliche Begriff, mag er nun positiv oder negativ sein, ist seinem Wesen nach trügerisch. Dieser höchste Samâdhi ist die achte und letzte Stufe der höheren Betrachtung. Sie steht an der Grenze der ewigen Ruhe, welche Nirvâṇa heißt.

Das sind die verschiedenen Etappen der Betrachtungen im aufbauenden Gang der Entwickelung des Kontemplantenlebens von Anfang bis zu Ende. Ich fragte meinen Mentor, ob es denn in der Tat bei ihnen solche Dayancinar gäbe, die, wenn sie ihr Leben beschlössen, direkt das Nirvâṇa erreichten. Er antwortete mir, daß es schwierig sei, über den seelischen Zustand des einen oder anderen Asketen ein Urteil abzugeben, und darum könne man auf diese Frage auch nichts Positives entgegnen. Man darf also nach allem kaum annehmen, daß heutzutage solche Kontemplanten existieren. Um mittelst der Betrachtungen das Nirvâṇa zu erreichen, ist es nötig, alle ihre Stufen durchzumachen. Das ist aber absolut unmöglich, nicht nur im Verlauf eines Menschenalters, sondern auch mehrerer *Galab*, denn jede Stufe schließt ganze Dutzende von Samâdhi's in sich ein. Erklären konnte mir mein Gewährsmann diese nicht, gab mir dafür aber eine Liste ihrer Titel, die ich hier anführe:

1. *Śirwaṅ bradikabut-un ülü bulikdaxu samadi*: der nicht ermüdende Samâdhi der Śrâvaka's und Pratyekabuddha's.
2. *Erdeni motor samadi* (skr. *ratnamudrâsamâdhi*): der S. der kostbaren Mudrâ.
3. *Arsalan-u maśida uxaghulukci samadi*: der trefflich unterweisende Samâdhi des Löwen.
4. *Saïn saran samadi* (skr. *sucandrasamâdhi*): der gute Mondsamâdhi.
5. *Tsoktu sara-ïn ilaghuksan samadi* (skr. *śrîcandrajinasamâdhi*): der siegreiche Samâdhi des majestätischen Mondes.
6. *Xamuk nom-ut-atsa maśida ülemji samadi*: der um vieles höher als alle Dharma's dastehende Samâdhi.
7. *Xamuk nom-ut-un motor samadi* (skr. *sarvadharmamudrâsamâdhi*): der Mudrâsamâdhi aller Dharma's.
8. *Usnir-i maśida üdsekü samadi*: der klar den Scheitelschmuck (*üsnir*, bezw. *usnir* — skr. *uṣṇîṣa*) erschauende Samâdhi.
9. *Nom-un tüb-tür maghat boluksan samadi*: der fest im Zentrum der Dharma's ruhende Samâdhi.
10. *Maghat tsoktu ilaghuksan belgetü samadi* (skr. *niyataśrîjinalakṣaṇasamâdhi*): der Samâdhi mit dem wahrhaft majestätisch-siegreichen Merkmal.

11. *Wacir samadi* (skr. *vajrasamâdhi*): der Donnerkeil-Samâdhi.
12. *Xamuk nom-ut-tur oroxu-ïn motor samadi* (skr. *sarvadharmâvatâramudrâsamâdhi*): der Mudrâsamâdhi des Eintritts in alle Dharma's.
13. *Samadi-dur xaghan metü maśi orośiksan samadi*: der Samâdhi, welcher sich gleich einem König völlig in dem Samâdhi niederläßt.
14. *Gerel-i maśida gharghakci samadi*: der intensiv Licht schaffende Samâdhi.
15. *Aïmak-ut-i maśida dsokiyaksan samadi*: der die Abteilungen fest gründende Samâdhi.
16. *Üneger ülemji boluksan samadi*: der in Wahrheit vorzügliche Samâdhi.
17. *Maghat üges-tür labta(n) oroxui samadi*: der zweifellos in die zuverlässigen Aussprüche eindringende Samâdhi.
18. *Nere üges-tür üneger oroxui samadi*: der sich mit Name und Begriff (?) eingehend befassende Samâdhi.
19. *Eteget-i masi üdsekü samadi* (skr.... *sudriśasamâdhi*): der das Abseitsliegende eingehend betrachtende Samâdhi.
20. *Motor-i ughughata barixui samadi* (skr. *mudrâparidharasamâdhi*): der völlig die Mudrâ('s) umfassende Samâdhi.
21. *Ebdeši ügei samadi*: der unzerstörbare Samâdhi.
22. *Xamuk nom-ut üneger xuraxui dalai-ïn motor samadi*: der Mudrâsamâdhi des Meeres (skr. *sâgaramudrâsamâdhi*), das in Wahrheit alle Dharma's in sich schließt.
23. *Oktarghui-yi delgereṅgüi-e dügürgekci samadi*: der den Himmel weit anfüllende Samâdhi.
24. *Wacir-un mandal samadi* (skr. *vajramaṇḍalasamâdhi*): der Donnerkeil-Kreis-Samâdhi.
25. *Ilaghuksan belge-ïn üdsügür-deki tsarbaghun-u cimek samadi* (skr. *dhvajâśulabâhvalaṃkârasamâdhi*): der Samâdhi des Armschmucks auf der Spitze des Siegeszeichens.
26. *Tsoktu erketen samadi*: der majestätische Samâdhi der Empfindungen.
27. *Ündüsün-i daghan otuksan samadi*: der, dem Prinzip folgend, fortschreitende Samâdhi.
28. *Arsalan maśi üdsügürgeküi samadi*: der hoch aufstrebende Löwensamâdhi.

29. *Kündüledüksen samadi*: der (auf dem Wege) Halt machende Samâdhi.
30. *Niswanis-i tebcikü samadi* (skr. *apagatakleśasamâdhi*?): der den Hang zur Materie verwerfende Samâdhi.
31. *Maśi gegegen samadi* (skr. *pradyotasamâdhi*): der außerordentlich lichte Samâdhi.
32. *Ülü erikü samadi*: der nichts suchende Samâdhi.
33. *Oron-dur śitüksen ügei samadi*: der Samâdhi, welcher sich nicht auf ein Objekt verläßt.
34. *Setkil ügei samadi*: der Samâdhi ohne (Tätigkeit des) Geist(es).
35. *Kkir ügei dsula samadi* (skr. *vimalapradîpasamâdhi*): der Samâdhi des makellosen Glanzes.
36. *Kidsaghalal ügei gereltü samadi* (skr. *anantaraśmîsamâdhi*): der Samâdhi des unermeßlichen Lichtes.
37. *Geïgülükci samadi*: der erleuchtende Samâdhi.
38. *Xamuk-i geïgülükci samadi*: der alles erleuchtende Samâdhi.
39. *Degedü arighun samadi* (skr. *vasuśuddhasamâdhi*): der erhaben-reine Samâdhi.
40. *Kkir ügei gerel-tü samadi* (skr. *vimalaraśmîsamâdhi*): der Samâdhi des fleckenlosen Liehtes.
41. *Bayasxakci samadi* (skr. *muditâsamâdhi*): der erfreuende Samâdhi.
42. *Tsakilghan-u samadi* (skr. *śambâsamâdhi*): der Samâdhi des Blitzes.
43. *Baraśi ügei samadi* (skr. *akṣayasamâdhi*): der unerschöpfliche Samâdhi.
44. *Ülü doroïdakci samadi*: der nicht nachlassende Samâdhi.
45. *Jibxulaṅ-tu samadi* (skr. *balasamâdhi*): der machtvolle Samâdhi.
46. *Baraxui-atsa aṅgijiraksan samadi*: der von der Vollendung ablassende Samâdhi.
47. *Ülü küdülküi samadi*: der Samâdhi der Unbeweglichkeit.
48. *Ebdereküi ügei samadi*: der nicht zugrundegehende Samâdhi.
49. *Naran-u dsula samadi* (skr. *sûryapradîpasamâdhi*): der Sonnenglanz-Samâdhi.

50. *Kkir ügei saran samadi* (skr. *vimalacandrasamâdhi*): der fleckenlose Mond-Samâdhi.
51. *Bilik-ün dsula samadi* (skr. *vijñâ(prajñâ)pradîpasamâdhi*): der Samâdhi der Leuchte der Weisheit.
52. *Todorxai gegen samadi*: der klare lichte Samâdhi.
53. *Üile üiletküi samadi* (skr. *karmakarasamâdhi*): der Taten vollführende Samâdhi.
54. *Tsoktu belge bilik samadi* (skr. *śrîprajñâsamâdhi*): der majestätische Weisheits-Samâdhi.
55. *Wacir metü samadi*: der einem Donnerkeil gleiche Samâdhi.
56. *Setkil aksan samadi*: der Geist(estätigkeit) repräsentierende Samâdhi.
57. *Saitur orośiksan samadi*: der völlig eindringende Samâdhi.
58. *Erdeni-ïn kidsaghar samadi* (skr. *ratnântasamâdhi*): der Grenz-Samâdhi des Kleinods.
59. *Degedü nom-un motor samadi* (skr. *vasudharmamudrâsamâdhi*): der Mudrâ-Samâdhi des erhabenen Gesetzes.
60. *Xamuk nom-ut tekśi satsaghu samadi* (die Vorlage hat „*nom-ut*", was keinen Sinn gibt; es ist zweifellos „*nom-un*" zu lesen), (skr. *sarvadharmopekṣâsamasamâdhi*): der indifferent gleichmäßige Samâdhi aller Dharma's.
61. *Bayaśxulaṅ-i* (der Text hat fehlerhaft das Dativ-Lokativ-Suffix „*a*") *tebcikü samadi*: der Samâdhi, welcher sich von der Freude lossagt.
62. *Nom-iyar ülemji boluksan samadi*: der dank der Dharma's hervorragend gewordene Samâdhi.
63. *Maśida tarxaksan samadi*: der außerordentlich verbreitete Samâdhi.
64. *Xamuk nom-ut-un üges-i saïtur ilghakci samadi*: der die Worte aller Lehren trefflich unterscheidende Samâdhi.
65. *Üsük-üt-i maśi dsokiyaxui samadi*: der die Silben recht anordnende Samâdhi (*üsük* ist „Buchstabe", „Silbe"; gemeint sind hier natürlich die Dhâraṇî's, wenn nicht gar ausschließlich die „*jirghughan üsük*", die „sechs Silben" des „*Oṃ ma-ṇi pad-me hûṃ*").
66. *Üsük-etśe xaghatsaksan samadi*: der die Dhâraṇî's vermeidende Samâdhi.

67. *Setkikdegün-i tasulukci samadi*: der Samâdhi, welcher das, was Gegenstand des Nachsinnens ist, vernichtet (wörtlich: abreißt).
68. *Yegütkel ügei samadi* (tib. *'p'o-med-tiṅ-ṅe-'dsin-bsam-gtan*): der unvergängliche Samâdhi.
69. *Dsüil ügei samadi*: der Samâdhi ohne Auswahl(?).
70. *Nere maghat-iyar oroxui samadi* (skr. *nâmaniyatâvatâra-samâdhi*): der Samâdhi des Eintritts mit Hilfe des zuverlässigen Namens. (Vielleicht kann der mong. Ausdruck auch mit einem anderen terminus technicus, „*ünen maghat mür-tür oroxui* — die Hinwendung auf den Weg der Wahrheit" identifiziert werden).
71. *Oron ügegüi-e yabukci samadi*: der allerorten wandelnde Samâdhi.
72. *Bürügültsekü ügei samadi*: der nicht trübe werdende Samâdhi.
73. *Yabudal-lugha tegüsüksen samadi*: der durch Übungen gekennzeichnete Samâdhi.
74. *Küdüleśi ügei samadi* (skr. *acalasamâdhi*?): der unwandelbare Samâdhi.
75. *Oron-atsa nükciksen samadi*: der an den Objekten (der sinnlichen Wahrnehmung) vorübergehende Samâdhi.
76. *Xamuk erdem-ün cighulghan boluksan samadi* (skr. *sarvaguṇasaṅgamasamâdhi*): der in der Ansammlung aller Vorzüge (Tugenden, Verdienste) bestehende Samâdhi.
77. *Setkil ügei aksan samadi* (skr. *acittasamâdhi*): der Samâdhi ohne Geistestätigkeit.
78. *Buyan keśik gegegen-e delgereksen samadi*: der Samâdhi, bei dem sich moralisch-religiöses Verdienst und Wohltaten in Klarheit verbreiten.
79. *Bodi mütse-tü samadi*: der Samâdhi mit der Bodhi-Partikel.
80. *Kidsaghalal ügei sambagha samadi* (skr. *anantaspratibhâna-samâdhi*?): der Samâdhi unermeßlicher (moralischer und intellektueller) Fähigkeiten.
81. *Satsa busu-lugha satsaghu samadi*: der gleichmäßige Samâdhi mit (der Eigentümlichkeit des) Nicht-Plötzlichem(n).

82. *Xamuk nom-ut-atsa nükciküi samadi*: der an allen Daseinsformen vorübergehende Samâdhi.
83. *Ughughata oktalukci samadi*: der völlig trennende Samâdhi.
84. *Düri ilete bütüksen samadi*: der klar zum sichtbaren Ausdruck gelangte Samâdhi.
85. *Nigen dsüil-tü samadi*: der Samâdhi mit einem Klassenmerkmal.
86. *Maśi gegeküi ügei samadi*: der nicht sonderlich verleugnende Samâdhi.
87. *Badarańghui dsula samadi* (skr. *jvalakaraśîsamâdhi*): der Samâdhi der flammenden Leuchte.
88. *Ilete setkiküi ügei samadi*: der Samâdhi der bewußten Untätigkeit des Geistes.
89. *Baraśi ügei xaghurtsak samadi*: der unerschöpfliche Kästchen-Samâdhi (so wörtlich; es dürfte aber ein Druckfehler vorliegen, dadurch entstanden, daß beim Setzen die täuschend ähnlichen Lettern für die Laute „*m*" und „*ts*" verwechselt worden sind, bzw. „*m*" umgedreht wurde; statt „*xaghurtsak* — Büchse, Kästchen" ist „*xaghur-mak* — Betrug, Trugbild, trügerisch, eitel, unwahr" zu lesen, sodaß wir skr. *akṣayaśâthasamâdhi*," der unerschöpfliche Trugbild-Samâdhi" erhalten, was jedenfalls besser in den Rahmen paßt).
90. *Sejik-i maśida arilghakci samadi* (*sejik-i arilghaxu* = tib. *dogs-bsal-ba*): der die Zweifel radikal beseitigende Samâdhi.
91. *Oron bolghaxui ügei samadi*: der Samâdhi, welcher kein Objekt (mehr) aufkommen läßt.
92. *Nigen-e maśi dsokiyaksan samadi*: der mit einem Male intensiv wirkende Samâdhi.
93. *Dokiya ba daghun-dur oroxui samadi* (skr. ...*śabdâvatârasamâdhi*): der auf Sprache und Stimme (in seiner Wirkung) übergehende Samâdhi.
94. *Cinar-i ughughata arilghakci samadi*: der die natürlichen Eigenschaften völlig auslöschende Samâdhi.
95. *Toktoghaxui oyotu samadi*: der Samâdhi der grundlegenden Funktionen von Intellekt und Seele.

96. *Jirüketü samadi* (skr. *hṛdayasamâdhi*): der entschlossene (wörtl. „herzhafte") Samâdhi.
97. *Kkir ügei delgereksen samadi*: der sich makellos ausbreitende Samâdhi.
98. *Tsakilghan-u gereltü samadi* (skr. *śambâraśmîsamâdhi*): der Samâdhi mit dem Lichte des Blitzes.
99. *Yeke cimek samadi* (skr. *mahâlaṃkârasamâdhi*): der große Schmuck-Samâdhi.
100. *Xamuk büküi-etse gerel bolghakci samadi*: der aus jeder Existenz Licht schaffende Samâdhi.
101. *Samadi tekśidüksen samadi*: der zur gleichmäßigen Kontemplationsmethode sich auswirkende Samâdhi.
102. *Beye-ïn gem-i üneger arilghakci samadi*: der die Sünden des Leibes wahrhaft heilende Samâdhi.
103. *Xamuk degedü dsüil-lüge tegüsüksen samadi*: der durch alle erhabenen Klassen gekennzeichnete Samâdhi.
104. *Naïralduxui ba aṅgijiraxui ügei samadi*: der weder harmonierende noch sich loslösende (neutral bleibende) Samâdhi.
105. *Uxaghan-iyar sansar-un irughar-i anu dotoraban oroghuluksan samadi*: der auf dem Wege der Verstandestätigkeit im eigenen Innern den Grund (für den Begriff) vom Saṃsâra legende Samâdhi.
106. *Daghun egeśik-üt-lüge xaghatsaksan samadi*: der mit Stimme und Laut die Trennung durchführende Samâdhi.
107. *Xamuk jirghalaṅ dsobalaṅ-ut-tur bayasxui ügei samadi*: der über alle Freuden und Leiden sich nicht freuende Samâdhi.
108. *Ünen maghat kiget xamuk aljiyas-i üneger arilghakci samadi*: der die feste Überzeugung und alle (leidenschaftliche) Abspannung vernichtende Samâdhi.
109. *Xamuk aṅgijiraxui ba türitküi-yi üneger amughulukci samadi*: der jede Trennung und jedes Hindernis in Ruhe verlaufen lassende Samâdhi. (Statt „*türitküi* — skr. *nirodha* — Hindernis" könnte man auch „*düritküi*" lesen, da „*t*" und „*d*" am Wortanfang den gleichen Ductus haben; „*düritküi*" bedeutet „Form, Aussehen haben, etwas vorstellen", was hier gleichfalls einen Sinn geben

würde; ich persönlich ziehe die Lesart „*türitküi*“ mangels anderer Belege vor).

110. *Toghosun ügei büget toghosun-atsa aṅgijiraksan samadi* (skr. *arajarajasamâdhi*?): der sich vom Nicht-Irdischen und dem Irdischen (der Makellosigkeit und der Sünde) freimachende Samâdhi.

111. *Niswanis ügei-e üneger xariya-tu samadi* (*xariya* steht hier statt des gebräuchlicheren *xamiya* oder *xabiya* von derselben Bedeutung, „Anteil, Beziehung, zugehörig“): der Samâdhi mit dem wahrhaften Anteil an der Befreiung vom Hange zur Welt (*niswanis ügei*, skr. *anisvana*, tib. *ñon-moṅs-med-pa* ist nach Kovalevskij pag. 653 auch Epithet der Śrâvaka's).

112. *Niswanis-tan bükün-i niswanis ügei bolghakci samadi*: der alle mit dem Hang zur Welt Behafteten hanglos machende Samâdhi.

114. *Tegüncilen kü cinar-tur adsu setkil ügei samadi* (skr. *tathâbhâvâcittasamâdhi*): der Samâdhi, welcher ohne intellektuelle Tätigkeit in der Natur, wie sie nun einmal beschaffen ist, verharrt.

115. *Kele-ïn gem-i maśi ebdekü-ïn tula oktarghui metü boluksan samadi*: der, um die Sünden der Zunge wirkungsvoll zu brechen, himmelsgleich gewordene Samadhi.

116. *Oktarghui metü torxui ügei-ïn tula maśi aldaraghat xaldaxui ügei samadi* (skr. *âkâśâṅgapra... anupraliptasamâdhi*): der zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Himmelsgleichheit sich definitiv freimachende und nicht haften bleibende Samâdhi.

Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete

1. Dr. Ludwig Berndl: *Ueber das Sāṃkhya.* Versuche einer Wiederherstellung und Deutung der Sāṃkhya-Prinzipien. Preis brosch. 0.60 Mk.

2. Prof. Dr. Wilhelm Geiger: *Dhamma und Brahman.* Preis brosch. 0.60 Mk.

3. Dr. Wolfgang Bohn: *Die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus.* Preis brosch. 1.— Mk.

4. Prof. Dr. L. Scherman: *Frühbuddhistische Steinskulpturen in China.* Mit Abbildungen. Preis brosch. 1.— Mk.

5. Dr. St. Schayer: *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren.* Preis brosch. 1.20 Mk.

6. Prof. Dr. E. Leumann: *Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter.* Preis brosch. 1.50 Mk.

7. Dr. Betty Heimann: *Die Tiefschlafspekulation der alten Upanishaden.* Preis brosch. 1.— Mk.

8. Prof. Dr. H. Karny: *Ein Besuch beim Boro-Budur.* Mit 4 Seiten Kunstbeilagen. Preis brosch. 1.— Mk.

9. Mrs. Prof. Dr. C. A. F. Rhys Davids: *Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt.* Preis brosch. 0.80 Mk.

10. Nyāṇatiloka: *Zwei buddhistische Essays.* 1. Über die buddhistische Meditation. 2. Die Quintessenz des Buddhismus. Preis brosch. 1.— Mk..

11. Dr. Herm. Goetz: *Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte.* Preis brosch. 0.80 Mk.

12. Prof. Dr. M. Winternitz: *Die Vrātyas.* Preis brosch. 0.80 Mk.